دراسات إسلامية

عبد المجيد الصغير

الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام

قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة

دار المنتخب العربي

عبد المجيد الصغير

الفكر الأصولي واشكالية السلطة العلمية في الإسلام

قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

1415هـ - 1994م

توزيع

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمرا - شارع أميل اده - بناية سلام

هاتف : 802428 -802407 -802296

ص. ب : 113/ 6311 - بيروت - لبنان

تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

تمهيد

المدخل

أ ـ جدلية المعرفي والسياسي في الإسلام

(مشكلة المعرفة والسلطة)

ب ـ الفكر الأصولي بين الوصف و«القراءة»

ج ـ بين يدي المصادر

تمهيد

أ ــ جدلية المعرفي والسياسي في الاسلام

(مشكلة المعرفة والسلطة)

1ـ قديماً أعرب أفلاطون عن طموح الفيلسوف ـ وهو نموذج الإنسان المالك «للعلم» والمعرفة ـ نحو امتلاك السلطة، بل والاستئثار بها، دون «رجل السياسة»، زاعماً أن العدالة لن تعرف طريقها نحو المدينة إلا بذلك الشرط؛ شرط أن يكون رئيس الدولة ومدبرها حكيماً، فيلسوفاً وعالماً! وبذلك دشّن أفلاطون القول بامتلاك صاحب المعرفة العلمية لحق القرار السياسي «الشرعي» وممارسة السلطة الفعلية المؤثرة...

سوف يكون لمثل هذه النكسات والتراجعات دورها في إضفاء طابع جدلي على العلاقة بين المالكين لزمام القرار السياسي وبين الخاضعين له، خاصة منهم أرباب الفكر والقلم المشتغلين بالعلم والمعرفة، مما أعطى لمسألة السلطة طابعاً إشكالياً. حيث لم تعد مشكلة السلطة قضية واقع ومعطى يرتفع فوق كل نقد، بل وبفضل ضغوط الفيلسوف ورجل العلم، لم تعد السلطة ولا السياسة منطقة محرّمة أو مسألة قائمة على مجرد تبرير واقعها والاقتناع بفائدتها العملية... بل أصبحت أولى القضايا في كل سلطة ضرورة معالجة مشروعيتها وتأسيس «شرعيتها»، مع محاولة نفي تشخيص تلك الشرعية في فرد معيّن أو فئة متميزة؛ بل لا تتسع قاعدة هذه الشرعية ولا يثبت أساسها إلا على حساب تقليص نفوذ ذلك الفرد أو تلك الفئة، وتحويل ذلك النفوذ إلى مجرد وسيلة، بدل اتخاذه غاية مطلقة. وهو ما يعني الاتجاه نحو تقليص سلطة رجل السياسة مع توسيع أنواع أخرى من السلط الممثّلة في «الجماعة» وخاصة في المعرفة المنبثقة من تلك الجماعة والمتكلمة باسمها؛ الأمر الذي يستوجب الاعتراف بجدلية العلاقة بين كل معرفة وبين أطرها المجتمعية

المختلفة، مع الأخذ بعين الاعتبار أن تلك العلاقة المتحولة دوماً ليست محض علاقة ميكانيكية؛ بل اعتبارًا للعلاقة الجدلية بين الفكر وبين واقعه وأطره المجتمعية، فإن ذلك الانتاج هو، بالضرورة، إنتاج معرفي «قصدي» الدلالة، ذو وظيفة اجتماعية وسياسية، ظاهرة كانت تلك الوظيفة أو مضمرة؛ الشيء الذي يجعل العلاقة بين «المعرفي» و«السياسي» علاقة ضرورية ودائمة»[1]...

من ثمّ يُستحسن التمييز بين الممارسة السياسية «للقوة» وبين مفهوم السلطة، من حيث أن العالم أو الفيلسوف أو المفكر بوجه عام، بالرغم من عدم امتلاكه لزمام القرار (GRAMSCI)، فهو مع ذلك يمتلك قدرة على التحليل والتقويم، ومؤهّل للنقد والتأثير والتوجيه، الشيء الذي يجعل من معرفته «سلطة» مؤثرة، وبالتالي منافسة لتلك التي يتمتع بها رجل السياسة، الأمر الذي يغريه بتوظيف مفهومي السلطة والشرعية في سبيل التأثير عليه وتوجيهه...!

ولا شك أن المفهومين المذكورين يضمران قصدية «سياسية» من حيث كونهما يقومان على أساس الرغبة في التقويم والتأثير، بالمقارنة مع من لا يملك سوى الكلام والمطالبة بالشرعية! بيد أن هذا الأخير يستطيع أن يملك السياسة الفعلية بمقدار اتساع قاعدة المؤيدين له، الذين يضفون حينئذ على مفهوم الشرعية المطالب بها قوة سياسية مؤثرة أيضاً...

واعتباراً لهذا التداخل بين المعرفي والسياسي، وجب عند مُنظّري السياسة في الإسلام ضرورة الفصل بين مفهوم السياسة ذاته ومفهوم القوة؛ ف «السياسة [الحق] هي القيام على الشيء بما يصلحه». وهو تعريف يتضمن، للوهلة الأولى، فصلاً بين مفهوم السياسة ومفهوم القوة أو العنف، من حيث أن السياسة تدبير، يقتضي ضرورة القيام على الشيء وإتقانه بهدف ترشيده وإصلاحه قبل كل شيء؛ كما أن من شأن ذلك التعريف، من جهة أخرى، أن

---

(1) وإذا وصف البعض المعرفة أو الإنتاج الفقهي والكلامي ب«الطوبي»، فإنه يعترف بأن الطوبي «إنعكاس للواقع المعيش،.. الواقع يفسّر الطوبي، والطوبي تضيء الواقع». انظر: العروي (عبد الله). مفهوم الدولة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 1، 1981، ص 90.

يوسّع من مفهوم السياسة بحيث يجعل منها مجالاً متداخل الاختصاصات؛ فسواء تعلق الأمر «برجل السلطة» الفعلية أو بصاحب «المعرفة العلمية»، فكل منهما رجل «سياسة» يملك سلطة وقدرة على التأثير. ومن ثم يقول الفخر الرازي: «السياسة رياسة، وعلم السياسة هو علم الرياسة»! ومن ذا الذي ينزع عن الفيلسوف أو العالم رياسته للوظيفة الفكرية، وقيامه على مصالح الجماعة والمدينة، ومراعاته لضوابط مصالحها، ودفاعه عنها في وجه كل من يلوّح بالقوة وحدها في غياب المصلحة المشروعة و«السياسة الشرعية»؟!

2 ـ وإذا كنا بدأنا نقترب سريعاً من مجالٍ تهيمن عليه خصوصية مفاهيم «المعرفة الإسلامية»، فيجب الاعتراف، بخصوص إشكالية موضوعنا هذا، أن كل طرق المعرفة في الإسلام تؤدي إلى السياسة![2] خاصة وأن كل المواقف المعرفية والعلمية، شأنها في ذلك شأن المواقف السياسة والسلطوية الأخرى، تحرص على التماّس شرعيتها وإثبات مشروعية وجودها داخل الأمة من ذلك الأصل (= القرآن والسنة) الذي يتداخل فيه، وبمناسبته، السياسي والمعرفي، والذي يؤسس الجماعة ويحفظها من «الابتداع»، ويضبط كل سلطة معرفية أو سياسية ممكنة.

لعل في هذا ما يبرر ظاهرة الحرص على إثبات «السند العلمي» حتى في المعارف والعلوم التي تبدو في غير حاجة إلى إثبات الشرعية ونفي الابتداع وتبرير الوجود، كالحال بالنسبة لعلوم العربية، كالنحو، أو بالنسبة للرياضيات أو الطب. ومع ذلك فالاهتمام بالسند، والحرص على إثبات الشرعية بالنسبة لهذه العلوم، فضلاً عن تلك التي تبدو علاقتها شديدة بالنص المؤسس، كالفقه والكلام والتصوف[3] والفلسفة، إنما يرمي إلى نفي الابتداع وإثبات الاستناد إلى مقصدمن مقاصد ذلك النص، ومن ثم إثبات الشرعية المجمع عليها، هذه

---

(2) نود أن ننبه إلى أن مفهوم السياسة، كمصطلح أو كنسبة، مثله مثل مفهوم السلطة، لا يتحدد إلا بقدر ما يكون هناك تأثير «للمعرفة» على المستوى الاجتماعي. فحيثما ثبت هناك تأثير ممكن «للمعرفي» على مستوى الاجتماعي، أصبح الحديث ممكناً عن «السياسي» وعن مدى نفوذه وسلطته...

(3) الواضح أن الاعتناء الذي أبداه رجال التصوف بسلسلة «سندهم» الصوفي يندرج ضمن هذه الرغبة العامة في إثبات الشرعية ومنافسة «سلطة» الفقيه.

الشرعية التي تُعتبر الباب الأوسع للتمتع بـ«سلطة معرفية» لا تكفّ ـ شأنها في ذلك شأن النص المؤسس لشرعيتها ـ عن مد نفوذها نحو المجال السياسي والاجتماعي، ممّا يخلق تسابقاً، بل صراعاً، بين رجل العلم ورجل السياسة حول الاستئثار «بالنص» المؤسس؛ ذلك يحتج بالقدرة على تأويله وضبط بيانه و«فقهه»، وهذا يدعى امتلاك وسائل حفظه ودفع الأخطار عن أمته..!

لهذا لم يعد من الممكن غض النظر أو التغافل عن أبعاد هذا التداخل بين «المعرفي» و«السياسي» في الإسلام، ما دام هذا الأخير يقوم على «كتاب» يُعتبر «الدليل الأول... [و] الأصل المطلق الذي تلحق به كل الأحكام... [و] المرجع المعياري الأول لما ينبغي أن يُضبط به مجتمع الناس...»[4]؛ الأمر الذي يجعل من المواقف والخلافات السياسية، مواقف وخلافات تحيل إلى مشاكل اجتماعية وسياسية، بنفس القدر الذي تحيل إلى قضايا ومفاهيم «معرفية». شديدة الاتصال بالقيم وبالثقافة التي أسّسها ذلك «الكتاب»[5] ورسختها السنّة قولاً وتجربة... ولعل من نماذج هذا الترسيخ القولي لسلطة الكتاب ما رواه علي بن أبي طالب أنه سمع رسول الله (ص) يقول: «إنها ستكون فتنة! قلت: وما المخرج منها يا رسول الله؟! قال: كتاب الله عزّ وجلّ، فيه نبأ ما كان قبلكم وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم. هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبّار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله... هو الذي لا تزيغ به الأهواء... ولا تشبع منه العلماء. من قال به صدق، ومن عمل به أُجر، ومن حكم به عدل...»[6].

واضح أن بعض المفاهيم الواردة في هذا الحديث والتي لا تخلو من أبعاد «سياسية»، بالمعنى العام للكلمة، ستثير لدى «رجل العلم» في الإسلام

(4) أومليل (علي) «السلطة السياسية والسلطة العلمية: الغزالي، ابن تومرت، ابن رشد» في: أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره، كلية الآداب، الرباط 1988، ص 12.

(5) نفسه، ص 29، 20، قارن الجابري (محمد عابد)، العقل السياسي العربي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 1990، ص 11, 49, 51.

(6) الحديث رواه المحاسبي في: العقل وفهم القرآن، دار الكندي، دار الفكر ببيروت ط 2, 1398، 1978، ص 286 -287 [تحقيق حسين القوتلي].

شعوراً واعياً وقناعة بعدم انفصال السياسي عن «الثقافي» وتطلعاً نحو امتلاك سلطة يرتكز عليها ليزاحم بها عند الضرورة سلطة ونفوذ رجل السياسة، بل وليطعن في شرعيته إن اقتضى الحال!

ذلك أن نص الحديث نفسه، وارد بمناسبة يطغى عليها البعد السياسي، إنها الحديث عن «الفتنة»! هذا المصطلح الإسلامي الأصيل الذي يشير غالباً، بأصابع الاتهام إلى «رجل السيف» وتجاوزاته السياسية. فيأتي نص الحديث ليرسم المخرج والوقاية من تلك الفتنة ويحدد وسيلتهما الوحيدة، هذه الوسيلة التي يفخر رجل العلم قبل غيره، أنه أكثر اشتغالاً بها من رجل السيف! وأعرف منه وأفقه بمنقطها، إنها «الكتاب» المؤسس للأمة والجماعة. وواضح من جهة أخرى أن متن الحديث يتضمن تقابلاً بين مفهومي الحكم والفصل الحق بين الناس، من جهة، وبين مفهوم الجبروت، ومن ثم لا تصبح مفاهيم: الهدى، والصراط، والأهواء، مجرد معانٍ «دينية»، بالمعنى الضيق للكلمة، بل إنها تصير محمّلة بدلالات سياسية واضحة، ستدفع بالفعل «رجال العلم» في الإسلام إلى الربط بين الكتاب أو العلم وبين السياسة، وبالتالي سيعطون لأنفسهم حق الاشتغال بالسياسة، أو على الأقل حق «التدبير» لها والتفكير فيها ونقد اختيارات رجل السلطة ومالك السيف.

وإذا كان نص الحديث المنوه به هنا قد قرن مفهوم الجبروت بالأهواء والضلال، فقد حرص، وهو يذكر المعاني المقابلة لذلك، أن يخص بالذكر «العلماء» الذين ينهلون من ذلك «الكتاب» ولا يشبعون. وكأنه بذلك يحرص أن يضع العلماء في مقابل الجبابرة! ويجعل مهمتهم درء المفاسد والفتن التي قد يتسبب فيها غالباً رجل السلطة السياسية. وإذا كان هذا الأخير يضطر في مجتمع إسلامي إلى إعلان خضوعه إلى سلطة «الكتاب» والإذعان لشرعيته، في نفس الوقت الذي يعترف فيه، غالباً للعالم بعدم الاختصاص تجاه فهم ذلك الكتاب وفقهه لمقاصده... فإن من شأن ذلك أن يزيد من «نفوذ» رجل العلم ويغريه بممارسة ضغطه عليه، ويفتح الباب **لتقاطع السياسي والمعرفي في التجربتين السياسية والفقهية في الإسلام...**

لقد أسست نصوص إسلامية عديدة، إضافة إلى النص الأصلي

(الكتاب)، تقليداً فكرياً لدى «العلماء» في الإسلام، جعلهم يفتخرون بكونهم «الموقعين عن رب العالمين»! كما جعلهم يقفون غالباً موقف الحذر من السلطة السياسية الفعلية، وتنعدم لديهم الثقة باختياراتها وبنواياها؛ مما يعني، على مستوى آخر، أن مشكلة العلاقة بين رجل السياسة ورجل العلم في الإسلام، قد عكست إشكاليةً اتخذت دوماً صيغة التوتر بين منطق الواقع ومنطق الواجب، بين الكائن والذي ينبغي أن يكون، بين السياسة الفعلية و«السياسة الشرعية»؛ والمشكلة في آخر التحليل مشكلة العلاقة بين من يتخذ من سيطرته على الواقع حجة للتمسك بسلطته الفعلية ومبرراً لإضفاء «الشرعية» عليها؛ وبين من يرفض الاحتكام إلى القوة و«منطق الواقع»، ويسود الصفحات ويسهر الليالي في التقويم و«الاعتبار» وتحليل المعاناة اليومية في صلب ذلك الواقع الكائن، ليفكر فيما ينبغي أن يكون! ولا ريب أن المشكلة اتخذت صوراً مختلفة عبر حقب وعصور تاريخ الإسلام حتى وقتنا الحاضر، ولكنها تظل في سائر الأحوال محتفظة بسمتها الأساسية، سمة الجدال والصراع والحذر!

إن إشكالية السلطة والمعرفة في الإسلام، أو حضور «السياسي» في «المعرفي»، وما تعكسه من ارتباط عميق بين «العلم» ومشكلة السلطة لإشكالية أثبتت حضورها في تاريخ الإسلام، سيما في الفترات الحرجة، المتسمة بـ «الفتنة» وانحلال السلط!. ولم ينازع في ذلك الارتباط إلا المالكون الفعليون للسلطة! الذي نجحوا لفترات طويلة في إقناع الفقهاء ورجال العلم - وجلّهم فاقد للعصبية - بخطورة الاشتغال بهذه السياسة التي تلسع من يقترب منها! حتى صار بعض هؤلاء العلماء يلعنون «السياسة» وما يأتي من قبلها! ويدعون إلى «ترك السياسة لأهلها»[7]! غير أنه بالرغم من نجاح رجل السياسة في إحاطة شخصه بهالة «سحرية» وفي تطعيم سياسته بمفاهيم «أسطورية»[8]، أفلحت في إقناع رجل العلم بخطورة غول هذه السياسة بعد أن تم له فعلاً

---

(7) هذا هو الموقف الذي سيتكرر مع الشيخ محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا، الذي رأى في «اتّقاء السياسة.. واجتناب مقاومة السلط» شرطاً لكل نشاط يمارسه «رجل العلم». انظر: مجلة المنار، المجلد 9 جـ VI، 285 -288، القاهرة 1906.

(8) وذلك ما تعكسه «مرايا الملوك» وأدبيات كتاب الدواوين خاصة، كما سنقف على ذلك في الفصل الأول من القسم الأول الآتي وشيكاً.

تنحيته عن ساحته؛ بالرغم من ذلك فإن الهمّ السياسي الأكبر، وهو مشكل السلطة والشرعية، ظل هاجساً كامناً و«مكبوتاً» وراء الكتابات الفقهية والكلامية والفلسفية في الإسلام. مما يعني أن رجل العلم لم ينسحب من الساحة كما كان يود رجل السياسة، وإن كان كل منهما قد توهم أنه ترك لصاحبه مجاله الخاص واعترف له بعدم الاختصاص! ولعل في هذا ما يشجعنا اليوم على تعرية الغطاء عن هذه القناعة الزائفة التي تغالي في الفصل بين «العلمي» و«السياسي» في تاريخ الفكر الإسلامي، معتمدين في ذلك علم **تحليل مفاهيمي** لأهم المصطلحات والتصورات الأساسية في «أم العلوم» في الإسلام، علم أصول الفقه.

3 ـ لا بد إذن لأجل الوقوف على طبيعة العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة المعرفية من اصطناع ذلك النوع من التحليل المنصب على «الأدوات» العلمية كما هو منصب على «النماذج» السياسية المتداولة. وقد شجعنا على اصطناع هذا التحليل ذلك التقاطع الواضح والملاحظ في تاريخ الإسلام بين المعرفي والأديولوجي (= السياسي)، وهو تقاطع برز في وقت مبكر منذ «عصر التدوين» ونشأة «علوم الملة» التي حرصت كلها على أن توجد بينها وبين «النص»، قرآناً وسنة، سبباً يعطيها مشروعية الوجود ويضفي عليها بعض ما لذلك النص من هيمنة واعتبار وسلطة على الأمة. وليس دفاع ابن رشد، فيما بعد، عن منزلة الفلسفة في الإسلام، إلا استمراراً لهذا التقليد الإسلامي القديم الذي يتخذ من النص الأصلي مصدراً وحيداً للسلطة وللشرعية، مع محاولة إضفاء هذه الشرعية، المجمع حولها، وتلك السلطة على المواقف الجديدة المراد «تبريرها»!

من هنا أيضاً أهمية حضور البعد السياسي لبعض المشاكل النظرية في تلك العلوم؛ ليس فحسب في علم الكلام أو الفقه مثلاً، بل حتى في ذلك العلم الذي يبدو في الظاهر، أنه أكثر من غيره إغراقاً في التجريد وهو علم أصول الفقه[9]. بل حتى رجال التصوف الذين يُظن فيهم الزهد والرغبة عن

---

(9) يبدو أن هذا التجريد والتعميم هو الذي سيحمل ابن خلدون على القطع بأن «العلماء ـ من بين البشر ـ أبعد ما يكونون عن السياسة ومذاهبها».

كل امتياز أو امتلاك لأية سلطة، نجدهم حريصين في نزاعهم مع الفقهاء، على أن يطعنوا في ولاء الفقيه للنص الذي يزعم الاستناد عليه متهمين إياه بالتفريط في «سلطته المعرفية» والوقوع، من ثم، ضحية حبائل رجل السياسة، ثم تبريره لأعماله غير الشرعية...! كل هذا من أجل أن يبرر المتصوف حقه في أن يؤسس لنفسه قاعدة شرعية و«سلطة» مشروعة ترغب في احتواء الفقيه نفسه، وبالتالي احتواء سائر علوم الملة لتكون للتصوف تابعة ولأولويته مقرة...![10].

هكذا يتبين كيف يتحتم علينا ضرورة الوقوف عند العديد من المفاهيم والمصطلحات التي تداولت في الحقل المعرفي في العالم الإسلامي منذ الظاهرة الإسلامية الأولى، خاصة منها تلك **المفاهيم التي تسربلت برداء العلم والتحصيل والمعرفة، وهي «تضمر» بوعي أو بدون وعي، تطلعاً نحو امتلاك نوع من «السلطة»** والتوجيه! كان لا بد وأن تكون له عواقب على المستوى السياسي والاجتماعي.

وحتى ندرك أبعاد عملية «الإضمار» هذه وما تتطلبه من كشف الغطاء وتعرية أو حفر! لا بد من الانتباه إلى أن مشكلة رجل العلم أو الفقيه ـ وهو في الإسلام من يملك «معرفة» تتمتع بإجماع حول أولويتها وضرورتها، مما يضفي عليها «سلطة» مؤثرة بكيفية ما ـ أقول إن مشكلة الفقيه في تاريخ الإسلام تكمن في كونه، حتى لو رغب في ذلك، لا يستطيع اتخاذ موقف الحياد من مشكلة السلطة؛ إذ لا حيلة له في اختيار أحد الموقفين! والإشكال أنه مهما يكن اختياره، فلابد أنه واجد نفسه في مأزق، من حيث أنه مطالب في أحسن الأحوال، بتحديد ولائه لجهتين مختلفتين ومتناقضتين أحياناً كثيرة: «السياسة الشرعية» الخاضعة لجملة مفاهيم من علم الأصول ومقاصد الشريعة، ثم السلطة السياسية الفعلية! هذه الأخيرة التي كانت تحسب ألف حساب لكل فقيه رفض اللعب على الحبلين! وغلب الكفّة الأولى على الثانية، ودعى مثلاً «أن يكون **المقرّر لأحكام السياسة**... ممن أوتي **العلم بقوانين الشريعة**... حتى لا يخرج في تقديره عن الرسوم المطابقة لمقاصدها» كما

---

(10) انظر هذه الرؤية للخطاب الصوفي، في بداية كتاب ابن خلدون: شفاء السائل.

يقول عز الدين ابن عبد السلام؛ أو كما يقول قبله القاضي ابن العربي بأن «الأمر كله يرجع إلى **العلماء**، لأن الأمر قد أفضى إلى الجهال... وزال الأمر عن **الأمراء** لجهلهم واعتدائهم...»! وسوف تساهم مثل هذه الأدبيات الفقهية في إقناع فئة من أهل العلم بوجوب الابتعاد عن رجل السلطة والتحذير من «حيله» معهم. وقد اعترف تاج الدين السبكي بخطورة هذا «الاستدراج» من قِبل رجل السياسة لرجل العلم. وعلى حدِّ قوله «فكم رأينا فقيهاً تردّد على أبواب الملوك فذهب فقهه ونسي ما كان يعلمه... وذلك فساد عظيم وفيه هلاك العالم»!

4 ـ هكذا تتقاطع السلطتان في تاريخ الإسلام: سلطة المعرفة التي تطمح أن تكون «سياسية» وسلطة السياسة التي ترغب في امتلاك المعرفة وتوظيفها! وعليه، ولأجل الوقوف على إشكالية تلك السلطة المعرفية وخصوصية مفاهيمها وممارستها لأدبياتها، لا مفر من المغامرة بتقديم وتبرير التأويلات المناسبة لإشكالية تلك السياسة الشرعية وقواعد أصول الفقه ولمقاصد الشريعة المرتبطة بها ضرورة. وهي تأويلات تزداد إلحاحاً بالنظر إلى الموقف الإشكالي الحاد الذي يقفه الفقيه من السلطة السياسية التي يرفضها نظرياً ـ وهو يمارس نشاطه المعرفي ـ في نفس الوقت الذي يخدمها، بل ويقدِّم لها، قصد إلى ذلك أم لم يقصد، المبرِّر الشرعي لوجودها واستمرارها؛ وهو يفعل ذلك أثناء تأسيسه لسلطته المعرفية ولمقاصد الشريعة ذاتها...!

ولعل طبيعة هذا الإشكال تفرض علينا، في ضوء عناصره التاريخية، أن نقرأ ما هو كامن وراء الكتابات الفقهية الأصولية والسياسية ـ الشرعية، ونحاول إدراك ما ألمح إليه الفقهاء، بل وما لم يصرحوا به تصريحاً ولكنه متضمّن في ثنايا بسطهم، سواء للمفاهيم النظرية في الأصول أو لأنواع السياسات الشرعية وقواعد وضوابط المقاصد الشرعية. وكما سنلمس ذلك فإن هذه القواعد والضوابط تساعد بطبيعتها على ذلك النوع من الإضمار والتدرج في إلقاء الأحكام، وفي إعلان المواقف وتحديد أنواع ودرجات الولاء!

ونود أن ننبه بخصوص إشكالية عملنا هذا إلى أن النظر في الإنتاج المعرفي أو العلمي في الإسلام، خاصة بالنسبة لعلمي الأصول والمقاصد، هو

الذي فرض علينا اللجوء إلى ذلك المفهوم عن «السلطة العلمية» وتوظيفه، لأجل وصف وتقويم الإنتاج المعرفي الذي يأبى إلا أن يقدم نفسه، في وسط إسلامي، كبضاعة معرفية؛ ولكنها رغم ذلك تملك من قوة التأثير حتى على مالكي السلطة السياسية الفعلية!

لأجل هذا، **ودون أن نحمّل ذلك المفهوم أكثر مما يحمله في الواقع الإسلامي وخصوصيته**، يأتي إبرازنا لذلك الانتاج المعرفي، ولمواقف أصحابه المنتمين له من «العلماء»، لا كمواقف سياسية، بالمعنى الاصطلاحي والمحدد للكلمة، وكأن العلماء أصبحوا «رجال سيف»، يدافعون عن طموحاتهم بالقوة والمواجهة الجسدية...! وإنما كمواقف تريد من خلال إنتاجها المعرفي، داخل مجال متقبل لانتشار ذلك الإنتاج وتمثله، أن تضفي في البداية على «معرفتها العلمية» صبغة من **المشروعية**؛ ثم تضمن لها تبعاً لذلك نوعاً من **«التأثير»** على سائر الفئات المجتمعية، حتى منها صاحب السيف ورجل السياسة. الأمر الذي تصبح معه تلك المعرفة العلمية ذات «سلطة» مؤثرة، **قد تبلغ أحياناً حدّ المنافسة لسلطة رجل السياسة** في مجاله السياسي الخاص! كما سنبيِّن ذلك بوضوح.

وإذا كان واضحاً بهذا أن **مقصودنا ليس أبداً تحويل علمي الأصول ومقاصد الشريعة إلى مجرد إنتاج «سياسي»**، بالدرجة الأولى، فإننا مع ذلك، نجد أنفسنا مدفوعين للاعتراف بأن العلمين المشار إليهما، من حيث النشأة في وسط تاريخي، اجتماعي وسياسي، لم يكن ممكناً ألا ينعكس عليهما تأثير هذا الوسط بكيفية من الكيفيات، مما يجعلنا نؤكد أن حضور مشكلة «السلطة المعرفية» مسألة لا يمكن تجاهلها داخل «الثقافة» الإسلامية وعبر خصوصيتها المعروفة... وعليه، فلا معنى لتلمس «البعد السياسي» فيما نقرأه من إنتاج معرفي وعلمي، سوى الاعتراف بمبلغ تأثير **المعرفة العلمية في الإسلام** داخل وسطها الاجتماعي والسياسي معاً؛ وهو ما يتضمن اعترافاً مماثلاً بتأثير هذا الوسط الأخير في تشكل وتطور تلك المعرفة ذاتها...

5 ـ نعم! إن موضوع هذه الدراسة، شأنه شأن باقي المواضيع المتصلة بالعلوم الإنسانية، يحيل بالضرورة إلى مشكلة الحدود الفاصلة بين الموضوع

وبين «قراءة» الموضوع؛ بين «تاريخية» الموقف الإنساني وبين «تأويل» ذلك الموقف؛ بين النص المعطي وبين «تفسير» ذلك النص... ونحن وإن كنا لا نساير مثل ذلك النهج الذي سلكه بعض الدارسين[11] في تناول موضوع الخطاب الأصولي، كموضوع مجرّد من حيثياته التاريخية الفاعلة فيه، ليقيمه من ثم على رؤية فلسفية خاصة (= فينومنيولوجية)، يمتزج فيها القارىء والمقروء، وينمحي الانفصال والتمايز بين الذات والموضوع؛ فإننا مع ذلك لا نملك إلا أن نرى في المواقف السياسية والمعرفية داخل التراث الأصولي مشاكل «إنسانية» مهما كانت درجة خصوصيتها فإن الباحث مضطر أن يدخل معها، كأحداث تاريخية، في تجربة مشتركة، حتى يستطيع «فهمهما» وإدراك عمق «دلالتها» على الحدث الإنساني، فكرياً كان أو سياسياً أو اقتصادياً.

هذا، ومع الاعتراف بأن فهم الماضي وقراءته إنما يتمّان، في مثل هذه الأعمال، انطلاقاً من هموم الحاضر؛ إلا أننا مع ذلك لن ندّخر وسعاً في «ضبط» قراءتنا ضبطاً تاريخياً موضوعياً قدْر الإمكان؛ مقللين بذلك من دور الذات وإسقاطاتها، ومبدين من التأويل ما يسمح به الإطار التاريخي للحدث الفكري أو السياسي المراد تفسيره. وعليه فنحن نظن أن المضامين التي سنبرزها في الخطاب الأصولي مضامين محايثة له وملتصقة به، غير أنه وقع تعتيمها أو الغفلة عنها لحد الآن.

لأجل هذا كان حرصنا شديداً على «توثيق» تأويلنا للخطاب الأصولي لأجل إعادة ترتيب عناصر هذا الخطاب ورؤيتها من خلال ملابساتها وبيئتها التاريخية، واعتبارها «شهادات» تعكس أوضاعها السياسية عامة؛ رائدنا في ذلك «توثيق» ذلك التأويل بالاستناد إلى الأصول المؤسسة للخطاب الأصولي؛ خاصة وأن الهدف الأساس للدراسة إبراز ظروف «النشأة» وشروطها ومقاصدها، وهو ما يفرض الالتفات إلى دور الواقع المعيش كإطار يتضمن تفسيراً لتلك النشأة ذاتها، ممّا يعني أن هدفنا لن يكون هو التأريخ لهذه النشأة والاعتناء «بالتحقيب» لها وتتبع تطور المفاهيم والقواعد الأصولية، مما درجت كتب

---

(11) Hanafi (h); les metodes d'éxégèse: essai sur la science des fondements de la compréhension «Il músul al - fiqh», le cair, 1385- 1965.

وانظر ملاحظتنا على هذه الدراسة الفقرة «ب» من هذا التمهيد.

التأريخ لعلم الأصول على إبرازه والعناية به... بل إن مقاصد هذه الدراسة - وهي تتسلح برؤية فلسفية قائمة على النقد والتحليل - تتجه إلى إعادة النظر في علم الأصول ومقاصد الشريعة، خاصة إبّان مرحلة النشأة، لا كمجرد تراكم معرفي، ولكن كمفاهيم أطّرها مناخ سياسي واجتماعي ساهم في بلورتها بجانب عناصر أخرى. وبذلك يصير من الأهمية بمكان استشراف هذه **العلاقة الممكنة** بين الظرفية السياسية لدولة الخلافة وبين **المواقف العملية** للفقهاء ورجال العلم من جهة، وبين **المفاهيم** والتبريرات الأصولية التي يقدمها الفقيه بين يديه. يساعدنا في إبراز ذلك خصوصية «الفقه» في المجتمع الإسلامي وقيامه فيه كمعرفة تمثل «قاسماً مشتركاً» تتمتع بأكبر قدر من الحضور والنفوذ والتأثير...

وأعتقد من جهة أخرى، أنه ما دام الهدف قد صار هكذا هو البحث عن «منطق» الخطاب الذي تشكّل مع نشأة علم الأصول، فإنه لا يعود للتحقيب التاريخي والتقيد بالتسلسل الزمني فائدة كبيرة إذا لمهم هو ابراز الخصائص والمميزات التي يمكن التقريب بينها أو التي يفسر بعضها بعضاً رغم اختلاف الظرف الزماني والبيئة المكانية[12]، ما دام ذلك مفيداً في رصد العلاقة الجدلية بين «نشأة» كل من علم الأصول والمقاصد وبين القول بـ «سلطة علمية» ممكنة. وهذا هو الإطار الذي حدّدناه لدراستنا وجعلنا من إثباته هدفاً رئيسياً لبحثنا.

وعليه، وأمام رغبتنا هذه في تلمس ورصد تلك العلاقة الجدلية بين «المعرفي» والسياسي داخل صنف من أهم أصناف التفكير في الإسلام، وحتى نتفادى كل تفسير مجاني أو تأويل إسقاطي، فإننا نرى أن لا سبيل لتجنب كل هذا من الاستناد إلى «شهادات» كفيلة بتوثيق كل تفسير أو تأويل نقترحه للفهم. ولعل هذا سيضطرنا إلى اللجوء إلى نصوص أساسية، نوظفها في هذا السياق ونبرزها تحت ذلك المنظور الذي اخترناه وبررنا إمكانيته؛ فتقوم تلك النصوص

(12) من هنا جاز لنا مثلاً تأخير الحديث عن مواقف إمام الحرمين، الجويني، لأنه كما سنبرهن على ذلك، لا يُفهم إلا في ضوء ما أتى بعده، ولكونه يمثل أفضل تمهيد لموقف تأخر عنه زمنياً، ولكنه قريب منه منطقياً، وهو موقف الإمام الشاطبي...

مقام «الشهادة» المباشرة أو غير المباشرة على وجهة نظرنا، وتكون بذلك سندنا لتبرير هذه القراءة المقترحة دون مبالغة أو إسقاط.

ولعل هذه الرغبة في ضبط القول و«تقنين التأويل» تكون عذراً لنا إذا لجأنا، من حين لآخر، إلى تلك النصوص نقدمها بين يدينا، نستنطقها ونحاول تعميق قراءتها. ولا شك أن الوقوف على النصوص التأسيسية، خاصة منها تلك القليلة الانتشار أو المنسية، أو تلك التي تؤخذ من منظور مخالف ويقع الآن التنبيه على بعدها الجديد، أمر له أهميته بالنسبة لهذه الدراسة، من حيث أن من شأن ذلك أن يضع على المحك طريقة تعاملنا مع تلك النصوص ـ الشهادات، فهماً وتأويلاً، ومن حيث أن تلك النصوص قد تساهم، في الأخير، في زرع «الحياة» في القضايا التي تود دراستنا تقديمها. وهي حريصة أن تفعل ذلك وفي تلك القضايا بقية من تلك الحياة، ومن «ديمومتها»، ومن عنصر الصراع والجدال الذي يحكم غالباً علاقة الإنتاج المعرفي بواقعه الاجتماعي والسياسي...

ب ــ الفكر الأصولي بين الوصف و«القراءة»!

يغلب على ظننا أنه لم يكتب بعد عن الفكر الأصولي ولم يقع تقويمه بكيفية شاملة، خاصة من وجهة النظر التي اخترناها هنا، وجهة نظر تحاول أن تزاوج ـ بكيفية جدلية ـ بين «التنظيرات» الأصولية والمواقف العملية، أخلاقية وسياسية، لرجل العلم في الإسلام، مع محاولة توثيق ذلك توثيقاً تاريخياً قدر الإمكان.

ومهما يكن فليس بالمستغرب أن يثير التراث الفقهي والفكر الأصولي اهتمام الباحثين، فيتوجهون إليه بالتقويم والمراجعة النقدية، خاصة بعد أن أدركوا منزلة الفقيه في المجتمع الإسلامي، وما تتمتع به معرفته الأصولية من «نفوذ» صارت تمثل، بفضله، ذلك القاسم المشترك بين مختلف حاملي القلم في الإسلام؛ وما دامت تلك المعرفة قد تسربت بسبب «سلطتها» هذه إلى سائر العلوم والمعارف الأخرى، فجعلت منها علوماً ومعارف تابعة لها وخادمة إياها...

1 ـ وإذا كان الخطاب الاستشراقي سبّاقاً إلى إعادة تقويم الفكر الفقهي والأصولي، مثلما فعل مع الفكر الصوفي خاصة، ورغم إدراكه أن «الشريعة

الإسلامية هي أبرز مظهر يميّز أسلوب الحياة الإسلامية، وهي لبّ الإسلام ولبابه»[13]، فإن الطروحات الاديولوجية المعلنة أو المضمرة العالقة بذلك الخطاب لم تكن لتسمح له باستيعاب كل مكونات الفكر الأصولي في الإسلام ولا الوقوف على أبعاده؛ اعتباراً لقصور المناهج التي ورث الاستشراق القديم معظمها عن القرن التاسع عشر وتكيف هذه المناهج مع إديولوجية غزو «الشرق المريض»؛ واعتباراً كذلك لتهافت الفكر الاستشراقي المعاصر على ذلك الزخم من المناهج المحدثة والتي لمّا تثبت نجاعتها في محيطها الأوروبي، فضلاً عن انطباقها على سائر التجارب الإنسانية الأخرى...

ولا نعدو الصواب إذا قلنا إن بعض الدراسات الاستشراقية المعاصرة (Islamologie) رغم «موضوعيتها» الظاهرة وتنظيم وترتيب مادتها، قد صارت في الأغلب ـ تمثل بنزعتها التفكيكية «العدمية» المبالغ فيها، عائقاً معرفياً يُبعد الواقف عليها عن صلب المشاكل المراد بحثها ويفوت عليه فرصة الاتصال المباشر بالموضوع في أبعاده وحيثياته؛ فضلاً عن كونه يشغله إما برؤية إسقاطية ذات مركزية إثنية واضحة (Ethnocentrisme) أو بمشاكل زائفة من قبيل اللهث وراء الأصول «غير الإسلامية» لكل أصناف التفكير الإسلامي، ديناً وفقهاً وكلاماً وفلسفة! أو إبراز الأصالة والتبعية فيه أو التجديد والتقليد، والثابت والمتحول... علاوة على كثرة «القطعيات» التي تعج بها أعمال وتفسيرات المستشرقين، مع قصور واضح في «تحقيقها» وضبط تعليلاتها بما يناسب حدود الواقع التاريخي الفعلي...

أ ـ كل هذا قد انعكس على قيمة الدراسات الاستشراقية الأولى حول الخطاب الفقهي والكلامي في الإسلام، فحال دون قدرتها على استكشاف أصولهما النظرية المؤسسة لهما والوقوف على منطقهما الداخلي وعلاقتهما الجدلية بالواقع السياسي لدولة الخلافة. وإذا كان هذا يصدق على دارس قديم مثل السير توماس أرنولد[14]، فإنه يصدق أيضاً على عمل متأخر عنه

(13) شاخت، جوزف، «الشريعة الإسلامية»، ضمن تراث الإسلام، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، دسمبر 1978، ص 9. [ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد].

(14) أرنولد، توماس، الخلافة، الصادر سنة 1924.

لإروين روزنتال، الذي بالرغم من تتبعه لإشكالية العلاقة بين رجل السياسة وبين الفقهاء، وما تخلل تلك العلاقة من مظاهر الصراع ومواطن المدّ والجزر، إلا أنه بسبب عدم إحاطته بالأصول المؤسّسة لمواقف الفقهاء وانطلاقاً من رؤية مركزية أوروبية ومن مرجعيتها اليونانية، فقد ظل دوماً يستشكل اضطلاع الفقهاء والمتكلمين في الإسلام ـ وهم في عرفه «رجال دين» ـ بالنقد السياسي وتقويم أعمال رجل السلطة....[15].

ب ـ إلا أنه بالرغم من الخلفيات الثابتة المعروفة، فإن بعض الدراسات الاستشراقية الأخرى قد حاولت الوقوف على بعض معالم الفكر الأصولي واستشراف العلاقة بين التنظيرات الأصولية الكبرى والمشاكل الواقعية. ويحاول كل من هـ. جيب وهارولد بوون إدراك تلك العلاقة بالتأكيد على الحيثيات التي صيغت في ظلها نظرية الخلافة وفترات المد والجزر بين سلطة الخلفاء والفقهاء[16]... كما يحاول جيبْ في عمل مستقل له أن يتتبع نتائج الخلاف العميق بين الفقهاء من جهة وبين كتّاب الدواوين والخلفاء من جهة ثانية، مما أسفر في البداية عن تحقيق الفقهاء «لاستقلالهم» عن السلطة السياسية، ثم ما لبثت الظروف السياسية المتلاحقة أن أرغمت الفقيه ـ بحكم قدرته على التكيف ـ على التنازل عن استقلاله، «وكان هذا التنازل ـ كما يعتقد جيب ـ من أبرز خصائص المذهب السنّي»[17] الذي تنازل شيئاً فشيئاً عن مطالبته القديمة بحق مراقبة تصرفات رجل السلطة. ممّا أسفر في النهاية عن توسيع «الهوة بين واقع الحكم السياسي والمعايير الخلقية في الإسلام... [اضطر معه الفقهاء] لأن يسلّموا بمزيد من التنازلات والتسويات التوفيقية التي أصبحت

---

(15) Rosenthal, Erwin, El pensamiento politico en El islam medieval; Madrid: 1968 (trad, carmen de castro).

وانظر أيضاً لنفس المؤلف: «دور الدولة في الإسلام» مجلة الاجتهاد، بيروت: العدد 12، السنة الثالثة، صيف 1991، ص 43 -64.

(16) هـ جيب وهارولد بُوون، المجتمع الإسلامي والغرب، مصر: دار المعارف، ج 1، ص 42 -49، [ترجمة أحمد عبد الحليم مصطفى].

(17) جيب، هـ. دراسات في حضارة الإسلام، بيروت: دار العلم للملايين ط. 2 ,1974، [ترجمة إحسان عباس وآخرين].

تنزع منهم انتزاعاً من أجل الحفاظ على مبدأ الوحدة»[18]. والنتيجة الكبرى المستخلصة عند جيب، إنتصار النماذج السياسية الفارسية على حساب النماذج السياسية الإسلامية التي تعكسها المصطلحات والمفاهيم الفقهية والأصولية[19].

وإذا كان هـ. جيب يعتقد أنه قد عثر على «جرثومة» التدهور والتراجع في المواقف السياسية فيما سماه بالمذهب الأشعري، إلا أنه لم يقدِّم بين يدي حكمه هذا ما يبرره من داخل المذهب الأشعري وبنيته الثابتة، إلا فيما نعته بالإسراف في التفريع الجدلي الذي نسبه إلى هذا المذهب[20]، مع إدراجه ضمن هذه «الرؤية» الأشعرية العمل التأسيسي لأبي الحسن الماوردي الذي اعتبره جيب «قد خطا الخطوات الأولى في ذلك المنحدر... [السياسي؛ ولذلك] سارت النظرية الأشعرية في تطورها المنطقي، خطوة خطوة، ابتداء من مبادىء الأشعرية[21] والدفاع السياسي الذي قدمه الماوردي، حتى انتهى إلى فصم مبدأ الإمامة عن صلب الشريعة ورفض حكم الشرع رفضاً كاملاً. وذلك سخف لم يتقبله جمهور المسلمين»![22] الذين رفضوا هذه النهاية ورفضوا معها «الأصول الجدلية [الأشعرية] التي أدت إليها» واستعاضوا عنها «بنظرية» تُعلي من شأن «رجل السيف» مع ضمانه لمبدأ سيادة الشريعة...

غير أنه مهما يكن من أمر خروج أو التزام الجمهور بهذه الرؤية، المقول عنها أشعرية، خاصة في توظيفاتها السياسية، إلا أن من المستغرب له حقاً أن يعتبر هـ. جيب القول التمجيدي المشيد بعصر الخلفاء الراشدين رأياً «ماترديا» خالصاً، نشأ كرد فعل للموقف الأشعري المساند لمختلف التجارب السياسية للخلافتين الأموية والعباسية؛ مع أن عملية التنميط لفترة الخلافة «الراشدة»

---

(18) نفسه، نفس الصفحة.

(19) نفسه، ص، 30-31.

(20) نفسه ص 186.

(21) لا ننكر من جهتنا مساعدة أصول الفكر الأشعري، خاصة إذا قوبلت بأصول المعتزلة، على تبرير التطور السياسي في دولة الخلافة، كما سنبين ذلك في المدخل؛ لكننا نعتقد أن مشكلة هذا التبرير أمر سابق على الأشعري، كما أنه شامل لغير الأشاعرة...

(22) نفسه، ص، 186-188.

مسألة ضاربة في القدم لدى أغلب أوائل المتكلمين والمحدثين والفقهاء الذين، رغم أسلوب التقية أو الاعتزال، لم يخفوا تذمرهم من انقلاب الخلافة «ملكاً» والذين أصرّوا على اتخاذ «سوابق» عصر الراشدين نماذج للاستشهاد والاستئناس في الفتوى أو الاستنباط... وسوف تساهم الأصول الفقهية التي نشأت في وقت مبكر نسبياً، والتي شكّلت ـ قبل نشأة الأشعرية ـ قاسماً مشتركاً بين أولئك الفقهاء والمتكلمين، في التأسيس لرؤية تقويمية متقاربة حول التجربة السياسية في الإسلام...

غير أنه بقدر ما ساهمت تلك الأصول الفقهية في إيجاد تلك الرؤية التقويمية المتقاربة الأوجه، فإن ذات الأصول قد ساهمت بمنطقها الداخلي وتفريعاتها المختلفة، في خلق مواقف تقويمية متباينة، أعطت للمفكر الأصولي سنداً و«مبرراً» للتأقلم مع ضغوط الواقع وأحداثه المستجدة، دون أن يسلم من هذا التبرير الكامن في المنطق الأصولي حتى الفقيه ذو المنحى الاعتزالي، فضلاً عن المفكر الأشعري والماتردي[23]، كما سنبين ذلك في القسم الأول من هذه الدراسة؛ وبذلك يتبين لنا أن **من شأن المنطق الأصولي أن يساعدنا في تفسير المواقف التنظيرية لجل الفقهاء**، بما فيهم المعتزلة، كما أن من شأن ذلك المنطق أن يجعلنا لا نغالي كثيراً في الفصل بين فقهاء الأشاعرة ومتكلميهم وبين غيرهم من السابقين عليهم أو اللاحقين، وأن ندرك الأصول المشتركة التي تجمع بين تلك المواقف المتعددة والمتباينة أحياناً، عبر فترات وحقب متباعدة.

هذا، وإذا كان هـ. جيبْ قد حاول إبراز جهود رجال العلم في الإسلام للحفاظ على «استقلالهم» تجاه السلطة السياسية، تلك الجهود التي حالت في رأيه «دون أن يرتبط الإسلام بأي نظام سياسي، وأمدت النظام الديني [= الفكر الفقهي والعلمي] والجماعة معه بالحرية اللازمة للتطور على أساس ما يحويه الإسلام من طبيعة ومنطق ذاتيين»[24] وهو ما جعل الفقهاء يسيرون في خط

(23) من هنا جاءت محاولة جيب مفتعلة للفصل بين التقويم الخلدوني لأنواع السلط السياسية في الإسلام وبين التقويمات السنية والأشعرية المعروفة، خاصة بعد إدراجه الموقف الخلدوني ضمن ما اعتبره رؤية سياسية «ما تردية»؟! انظر نفس المرجع ص 190.

(24) نفسه ص 15.

معاكس «للنظام الفارسي» القائم على التوحيد بين الدين والدولة[25]؛ إلا أن جيب لا يلبث أن يناقض اعترافه هذا حين تأكيده في الفصل الثاني من كتابه المذكور ميل الفقيه، منذ ميلاد الدولة العباسية، إلى تبرير اختيارات هذه الأخيرة، الطامحة لأن تصبح «إمبراطورية عالمية»؛ وهو حسب ظنه مفهوم مستمد مباشرة من التراث الساساني، مما يفيد «أن الدولة العباسية... كانت أبعد ما تكون عن أن تكيف أعمالها طبقاً لمبادىء الفكرة الإسلامية، بدلاً من أن تفعل ذلك فرضت على الفقهاء أن يكيّفوا مبادئهم طبقاً لما تعمله»[26] هي على غرار نموذجها الفارسي المحتذى. وعلاوة على كون هذا الحكم يتناقض مع ما أثبته الكاتب أعلاه من استقلال الفقيه عن السلطة في هذه الفترة المبكرة، فإنه ينطوي على تجاهل لإيمان الفقيه بعالمية الدعوة الإسلامية، ورفضه المعروف لتعدد السلط المركزية وحرصه على وحدة الأمة، وهي القضايا التي انعكست حتى لدى غير الفقهاء من أمثال الفارابي الذي اعتبر الاجماع الإنساني هو الاجماع الأمثل... وليس في ذلك أيضاً تقليد لمفهوم «الإمبراطورية» الفارسية أو الرومانية..!

جـ - والجدير بالإشارة إليه هنا تطابق هذا الرأي الأخير مع ما يؤكده جولد زيهر من جهته[27]، من اعتبار «التآخي بين الدين والدولة» مظهراً فارسياً انعكس على الاختيارات السياسية للدولة العباسية، وهو ما يفسر لديه تلك المنزلة التي احتلها الفقهاء في بلاط العباسين والحظوة التي كانت لهم عند خلفائهم. غير أن جولد زيهر يحرص على أن يؤكد هنا أن ذلك كان «هو الوقت المناسب لازدهار الفقه الإسلامي... وكان من هذا أن تطور الفقه ووضعه، وأن جاء وقت الفقه والفقهاء، وأن صار الرجل العظيم هو القاضي»[28].

---

(25) نفسه ص (17)، هذا الاستقلال ضمن في رأي جيب تمتّع الفقيه بنفوذ شمل مجال القضاء والتعليم والمؤسسات الاجتماعية؛ الأمر الذي وسّع من سلطة ونفوذ الفقهاء بين الجمهور من الناس، ص 28.

(26) نفسه، ص، 59.

(27) جولد زيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، بغداد: مكتبة المثنى، ط، 2، 1959 [ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون].

(28) نفسه، نفس الصفحة.

وإذا كنا نعترف مع جولد زيهر بجدلية العلاقة بين نشأة علم الأصول وبين واقعه الاجتماعي والسياسي إلا أننا لا نعتقد أن هذه الجدلية قد أفرزت، موقفاً واحداً» أو عينة من الفقهاء هي التي اختارت الارتماء في أحضان السلطة و«توظيف» علمها لصالح النموذج السياسي الفارسي! فالأمر لا يفسّر بمثل هذا التبسيط، وبالتالي **لا مفرّ من الرجوع من جديد لاستطاق مبادىء وأسس علم الأصول** الكفيلة بتسليط الضوء على المواقف الفقهية وعلى تبريراتها وتأويلاتها المختلفة.

د ـ وبمناسبة هذه العلاقة الجدلية بين علم الأصول وبيئته الأولى لا بد من الإشارة إلى حدود ذلك الفهم لطبيعة النشأة الأولى لعلم الأصول، والذي طرحه كل من جوزيف شاخت(*) روبير برانشفيك(**). وربما كان هذان المستشرقان أول من طرح ذلك الحكم الذي سيتردد بنفسه، وفي صيغته القطعية، في بعض الكتابات العربية المعاصرة، والذي يرمى إلى إثبات «عقم» علم الأصول منذ لحظته التأسيسية الأولى! وفي صلب بنيته الأساسية مع الإمام الشافعي؛ تلك اللحظة التأسيسية المتميزة بالتأكيد الشديد على «الرجوع» إلى المصادر والأصول و«تقنين» النظر إليهما، مع الاعتقاد بالزمن الدائري والمغلق ورفض كل تغيير أو تقلب في العيش، حسب ما يؤكد ذلك شاخت[29] الذي اعتقد مع نفسه أنه قد وقف على «بذرة» هذا الانحطاط المبكر في الأصول، وحصر تجلياتها في «الطبيعة الميتافيزيقية» للسلطة المقررة التي يناط بها الحكم الشرعي؛ ثم في الحرص على التقيد بالسنة كمصدر إضافي مقنن للفهم وللسلوك، بجانب الكتاب؛ وأخيراً في طغيان الرؤية الشكلية والفهم الحرفي للنصوص.

(*) J. SCHACHT.

(**) R. BRUNSCHVIC.

(29) انظر: (Ouvrage collectif) classicisme et déclin culturel dans l'Islam, Paris: maisonneuve et larose, 1977, p: 143.

قارن أيضاً: SCHACHT, J, Esquisse d'une histoire du droit musulman, cité par TURKI, A. «Argumentation d'autorité et preuve rationnelle» in STUDIA ISLAMICA, XLII, 1975, P: 143.

ولا يعدم شاخت مسانداً له في تقويمه هذا لعمل الشافعي، حيث يحيلنا على ذلك الثناء الذي عقب به برانشفيك على دراسة سبق أن أصدرها شاخت حول أصول الفقه الإسلامي[30] والذي يرى فيه برانشفيك أن الشافعي في علم الأصول الذي أنشأه وفي منهجيته التي أقامه عليها، قد بلغ في ذلك الغاية و«النهاية»! بحيث صارت «الصورة الشافعية» لعلم الأصول تمثل الإطار النهائي والنموذج المحتذى بين سائر المذاهب و«الاجتهادات» الفقهية المختلفة. وعليه، وبالرغم من مشاطرته لجوزيف شاخت في الإعجاب بعمل الشافعي في «الرسالة» وما يتمتع به من نشاط ومثابرة وتماسك منطقي يجعله متميزاً عن أسلافه من الفقهاء؛ فإن برانشفيك لا يجد بدأ من ملاحظة أن المواقف العملية والتنظيمية للشافعي، وما أثر عنه من حلول للمشاكل الواقعية تظل، على مستوى التكيف الاجتماعي، دون تلك التي تنسب للمالكية وللأحناف؛ مما يجعل من فكر الشافعي فكراً تراجعياً (Réactionnaire) وعائقاً أمام كل تكيف مطلوب وتقدم مرغوب فيه...!

وإذا كانت ملاحظة برانشفيك الأخيرة هذه، بجانب تلك التي أعرب عنها شاخت من قبل حول القياس الأصولي، تشير بأصابع الاتهام والنقد، فيما نظن، لمواقف الشافعي المعروفة من الاستحسان ورعاية المصلحة، فإننا نرى من جهتنا أن الأمر لا يجب أن يُقدَّم بمثل هذا التبسيط، وأنه يتحتم وضع مشروع الشافعي بكامله في بيئته الفكرية والسياسية العامة، كما سنحاول بيان ذلك...

هـ ـ وإذ نبين هكذا حدود الاستفادة من «الرؤية» الاستشراقية للفكر الاسلامي عامة وللفكر الأصولي خاصة، ربما جاز التنبيه هنا إلى أنه بالرغم من إعلان بعض الأعمال النقدية الأخرى انفصالها عن الطروحات الاستشراقية المعهودة، إلا أنها لا تلبث أن تعود لتنطلق من نفس تلك «الرؤية» وتروّج لهذه الأطروحات بعينها بصيغة جديدة[31]! نمثل لذلك بالأعمال المعروفة لمحمد

(30) SCHCVHT, J. the origine of mohamadan jurisprudence, oxford; 1953.
وانظر تقويم برانشفيك لهذه الدراسة في: ARABICA, leiden; septembre; 1954, fascicule 3,p: 358-360.

(31) انظر كنموذج لذلك عند أدونيس، الثابت والمتحول، بيروت: دار العودة، ط 1 ,1977، ج 11 ص 29. 91-99 حيث يرى، من وجهة نظر استشراقية معروفة، أن التصوف يمثل «دين=

أركون التي تتميّز في أغلبها بتبشير مبالغ فيه بجملة «علوم» إنسانية كاللسانيات والإنتروبولوجيا والأثنولوجيا وعلم النفس التاريخي والتحليل النفسي و«علم» مقارنة الأديان... وذلك في غياب تام لكيفية التنسيق بين هذه التخصصات المتباينة وضوابط الاستفادة منها داخل حقلها التاريخي الأوروبي، فضلاً عن التجربة الإسلامية المختلفة؛ علاوة على كونه يُبقى أدواته النقدية ومناهجه المتباينة بعيدة عن النقد والمراجعة والتقويم.

لأجل هذا يظل المشروع النقدي لمحمد أركون محدوداً في ذاته، لا يخرج عن الدعوة المتكررة لتفكيك وخلخلة وهدم كل الموروث الثقافي، دون الوصول من ذلك إلى أي شيء جديد وملموس، ما دامت القدرة على هدم كل شيء لا تنهض بذاتها «دليلاً» كافياً على البناء وامتلاك الحقيقة البديلة[32]! لذا فالملاحظ أن جل مواقف و«نتائج» نقده لا تعدو أن تكون تكراراً لنفس الطروحات النقدية الاستشراقية القديمة، مع فارق وحيد هو إدراج أركون لها ضمن «الاكتشافات» الأوروبية المعاصرة في العلوم الإنسانية. ولعل هذا الفقر في النتائج هو الذي جعل أعماله النقدية يغلب عليها الأسلوب الاستفزازي والجدال السجالي والتجريح المبالغ فيه الذي يطغى على جل طروحاته «العلمية»، الأمرى الذي يفسّر في ضوئه ظاهرة التكرار والتشابه الملاحظين في أعماله النقدية حول الفكر الإسلامي...

وإذا كان أركون قد أدرك مع شاخت وبرانشفيك القيمة الكبرى التي يتمتع بها علم الأصول، من بين علوم الإسلام، ودعا إلى «ضرورة دراسة علمي أصول الدين وأصول الفقه ومعرفتهما» من وجهة نظر «تاريخية، لا تقليدية امثالية كما هو سائد في كليات الشريعة وفي كل الأوساط الإسلامية دون استثناء»![33] فإننا نراه «يمتثل» لنفس رؤية المستشرقين الكبيرين فيكرر رأيهما، ولكن بأسلوب استفزازي

= القلب» وثورة روحية فردية ضد نزعة مادية تتمثل في الإسلام وفي المنطق الفقهي، خاصة كما صاغه الشافعي.

(32) انظر كنموذج لذلك: محمد أركون «الإسلام والحداثة» مجلة مواقف، عدد 59-60، صيف خريف 1989، ص 10-52، حيث يتخذ من ابن رشد الحفيد موضوعاً له، ولكن البحث ليس في شيء مهم عن ابن رشد إلا ما كان من تكرار مصطلحات: النقد، التفكيك، الهدم!

(33) مجلة مواقف نفس المصدر، ص 26.

هذه المرة، بأن علم الأصول قد عرف نهايته وشهد عقمه منذ لحظته التأسيسية مع الإمام الشافعي، وأنه «عندما يُثبت مؤرخ الفقه أن عصر مؤسس المدارس [الفقيه] لا ينبغي أن يعد كبداية لتطور ما، وإنما كنهاية له[34]، فإن الوعي الإسلامي يحس بأنه قد أصيب في الحد الأقصى من تماسكه، هذا التماسك الذي بدونه يفقد الإسلام مصداقيته، تماماً كقضية صحة النص القرآني...»[35]!

وعلى كلٍّ، فإن هذا «الإسلامولوجي» يعتقد أن الإمام الشافعي قد حاول إصلاح الفوضى والاضطراب التشريعي السائدين في عصره والمشار إليهما، قبل ذلك بقليل، من قبل ابن المقفع في «رسالة الصحابة». وعليه فإن الشافعي قد «قام بحركة إيجابية [في عصره] وحركته تظل صالحة، ومن الضروري أن يقوم بها المسلمون من جديد اليوم»، ولكن بكيفية مغايرة تناسب ظروف العصر وخصوصية «الحداثة»[36].

وحيث أن الشافعي قد اعتبر من وجهة نظر برانشفيك المسؤول الأول عن «عقم» علم الأصول وتثبيته، بسبب ما وضعه فيه من منطق «قياسي» لا يعدو النص ولا يتخطاه، فإن أركون يرى في عمل الإمام أبي اسحاق الشاطبي، صاحب الموافقات، محاولة «لتخفيف حدة النظرية الصارمة لأصول الفقه»، اعتماداً منه على مفهومي المصلحة والمقاصد[37]... ولكن الغريب أن الموقف الأصولي التجديدي للشاطبي لا يفهم عند أركون بإرجاعه إلى بيئته الفكرية أو التاريخية، بقدر ما يفهم بإدراجه ضمن «طريقة المدراش اليهودي...»! الضاربة في أعماق تاريخ بني إسرائيل و«مجازات تاريخ النجاة»[38]! أو بإرجاعه مع غيره من المواقف الأصولية والكلامية إلى «القاموس

(34) أركون، محمد «الإسلام، التاريخية والتقدم»، مجلة مواقف، عدد 40 شتاء 1981، ص 26.

(35) هذا نموذج من أنواع الاستفزاز والخلط بين مستويات القول الذي يلجأ إليه أركون، ومن شأن هذا أن يفقد النظريات المطروحة مصداقيتها وفائدتها «العلمية» الممكنة...

(36) نفسه، ص 44-45. وسوف نحاول البرهنة على عدم سلامة هذا الفهم الذي يجعل من «رسالة» الشافعي استجابة طبيعية لروح دعوة ابن المقفع في «رسالة الصحابة». انظر الفصل الأول من القسم الأول.

(37) «الإسلام والحداثة» مرجع سابق ص 21-22؛ «الإسلام، التاريخية والتقدم» ص 44-45.

(38) أركون «السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام» مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 12، =

الصغير للثيولوجيا الكاثوليكية»، الذي يصير له عند أركون «مرجعية» غير قابلة للنقاش! في ضوئها يحاول أن يفهم الفكر الأصولي والكلامي؛ بدل أن يفهمه في حدود ملابساته التاريخية الفعلية! ولا أدل على عقم مثل هذه المحاولات والإحالات من كونها تلغي المسافة الزمنية الفاصلة بين تشكل الفكر الإسلامي والفكر القديم قبله، وتسقط بذلك في مقارنات «صورية» لا نصيب لها من الواقع الفعلي...

2 ـ بعيداً عن هذا الأسلوب من التعامل مع الفكر الإسلامي عامة، ومع الفكر الأصولي خاصة، نستطيع أن نذكر من بين الأعمال التي حاولت أن تنهج رؤية مستقلة في التقويم لعلم الأصول:

أ ـ دراسةً لحسن حنفي، «مناهج التفسير: بحث في علم أصول الفقه»[39]. وفي تقديمه لهذه الدراسة، يرى برانشفيك أنه لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي يحاول صاحب هذه الدراسة خوض مغامرة كبرى، تتمثل في محاولة إعادة تفسير كامل لعلم أصول الفقه التقليدية، وذلك انطلاقاً من رؤية فلسفية جديدة، توظف الإمكانيات الحديثة في التحليل والفهم، والتي لم تكن متاحة للعلماء من قبل[40]، مشيراً بذلك إلى محاولة المؤلف توظيف أسس «الفينومينولوجيا» التي كانت لا تزال تحتفظ في ذلك الوقت بنفوذ على الساحة الفلسفية. وإذا كان حسن حنفي يعترف بأهمية كتاب مصطفى عبد الرزاق، «تمهيد فإن التركي لتاريخ الفلسفة الإسلامية» الذي وجه انتباهه إلى قيمة علم الأصول بين علوم الملة، فإنه يحرص

= أيار 1981، ص 49. من هنا أصبح ملاحظاً عند أركون إسقاط «الصور» التاريخية بعضها على بعض، فأصبح الحديث جائزاً والخلط ممكناً بين فقهاء الإسلام والنظام الإكليرجي لدى أساقفة المسيحية وحاخامات اليهود! نفسه، ص 50، وهذه مقارنات إسقاطية لا تاريخية. انظر كذلك نفس المرجع، ص. 51-54، حيث يبدو من الصعب أن يستفيد القارىء شيئاً إيجابياً في هذه الصفحات بسبب امتلائها بالأوصاف والنعوت القدحية والتي يزجيها أركون لمخالفيه في الرأي؛ ففي صفحة واحدة تتكرر مفاهيم: درغماتية، بربرية، المنظّرين التيمولوجيين أصحاب الوهم الكبير، المستبد... علاوة على بعض الأحكام المرسلة غير المبرهن عليها، كالقول بأن «الصيغ الإسلامية المشهورة من قبيل: الله أكبر، لا إله إلا الله، تعني في آخر المطاف إلغاء العقل البشري وطرده من التاريخ»!!.

(39) HANAFI, HASSAN. Les méthodes d'éxégése: essai sur la science des fondements de la compréhension «Ilm usul Al- Fiqh» préface de R. Brunschvig; le caire: 1385-1965.

(40) IBID, P: i.

على أن ينبه أن مجهوده هنا يتميز عمن عداه باتخاذه من مفهوم «المقصد» مفتاحاً لذلك العمل، وفكرة مهيمنة عليه، خلافاً للأعمال الأصولية الأخرى»[41]... غير أننا نلاحظ في هذا العمل الهام حضوراً واضحاً «للمنهج» الفينومينولوجي، هذا المنهج الذي فرض على الكاتب **إهمالاً مقصوداً لتوثيق «رؤيته» لعلم الأصول**، حيث تكاد تنعدم الإحالات على المصادر الموثّقة لأحكامه؛ مثلما لا يقع الانتباه إلى الظرفية التاريخية ودورها في تشكيل تلك المصادر وتحديد خصوصية أهدافها؛ بل إن الباحث ليعترف صراحة بأن مشروع رؤيته التركيبية لعلم الأصول لا يتم إلا **بفضل تغييب كامل للتاريخ**[42]. فرغم اعترافه مع ذلك بأن «الأحداث التاريخية قد ساهمت كثيراً أو قليلاً، في ميلاد المنهج الأصولي»، فإنه مع ذلك يؤكد أن المنهج الأصولي يثبت نفسه في استقلال تام عن تلك الأحداث والظروف. بل إنه ليؤكد، أكثر من ذلك، أنه حتى لو جاءت تلك الأحداث والظروف بشكل آخر مغاير لما وقعت عليه، لما كان ذلك ليؤثر على طريقه ميلاد علم الأصول ولا على صورته التي لم يكن بالإمكان أن تكون إلا كذلك[43]!

وإذا كان **التاريخ منفيّاً هكذا من هذه الرؤية لعلم الأصول** فإن «الإديولوجيا» كمعنى مرتبط بالحدث السياسي، منفي هو الآخر من هذه الرؤية المقترحة في كتاب حسن حنفي. إن هذا العمل باعتراف صاحبه **«لا يفسّر النشأة التاريخية لعلم الأصول**، ولكنه يهدف إلى فهمه وتفسيره»[44]، وهذا ما يبرّر لديه الإهمال الذي لقيته في هذا العمل أسماء الأعلام والأماكن والمدارس والاتجاهات والتطورات التاريخية التي لا يتم الرجوع إليها ولا الاعتماد عليها، بقدر ما سيكون الاعتماد على محض الفكر التأملي لأجل الاضطلاع «بمحاولته» الفلسفية الخاصة حول الموضوع[45].

ولعل هذا الإبعاد للتاريخ وتحجيم تأثيره هو الذي جعل حسن حنفي يتجه إلى علم الأصول كما انتهى في صورته المتأخرة، باعتبارها الصورة

---

(41) ibid, P: LXXX IX.
(42) Ibid, PIX.
(43) Ibid, P, LXIII.
(44) Ivid, P, LXIV.
(45) Ibid, P: LXIV-LXV.

«الكاملة» التي تسمح بمثل تلك المحاولة الوصفية التأملية؛ مقلّلاً، من ثم، من أهمية مخاض النشأة وفترتها الأولى التي ابتدأت كما يعترف بذلك مع الشافعي في «رسالته»[46].

وهو يعترف في نفس السياق أنه في هذا الإهمال لمرحلة النشأة وللظرفية التاريخية العامة لعلم الأصول، إنما يساير في ذلك تقليداً سارت عليه الكتابات الأصولية القديمة التي كانت تكتفي بتحليل بنية علم الأصول ولا تعير اهتماماً لتاريخيته ولتطوره، خلافاً لما حاول القيام به ابن خلدون في «مقدمته»[47]. كما نراه يعتبر في مكان آخر[48] أن دراسة الوسط المتعلق بتاريخية الحدث الأصولي تظل محدودة وقاصرة عن إدراك «جوهره»، معتبراً هذا هو السبب في بقاء العديد من الأبحاث حول علم الأصول سجينة رؤى تاريخية فاقدة كل «معنى» أو مقصد قد بينت الفينومينولوجيا نجاعته في التحليل والفهم[49].

تلك هي الرؤية التي تحكمت في العمل المشار إليه لحسن حنفي؛ وهو وان كان قد انتبه إلى قيمة الشاطبي كمفكر يؤكد أكثر من غيره على فكرة المقاصد، إلا أن تحليله لفكر الشاطبي في أواخر صفحات الكتاب لم يتجاوز حدود العرض الموجز والمبسّط لمفهوم الشاطبي حول الضرورات الشرعية الكلية الخمسة والكليات العقلية الثلاثة (الضروريات والحاجيات والتحسينيات) ومفهوم التكليف. وكما هو بالنسبة لعمل خالد مسعود، آتي الذكر، فالإحالات على أعمال الشاطبي عند حسن حنفي - على قلّتها - لم تتجاوز بعض صفحات الجزء الثاني فقط من «موافقات» الشاطبي؛ دون أن ينتبه إلى الأبعاد المعرفية المهمة التي طرحها الشاطبي في «مقدماته المنهجية» في مستهل الجزء الأول من كتابه الهام؛ رغم كون الكاتب يعترف بأن الموافقات، بجانب المستصفى للغزالي، يشكلان معاً القاعدة التي قامت عليها دراسته[50]، مع استبعاده التام لأية قيمة لكتاب ابن رشد «بداية المجتهد»،

(46) Ibid, P, LXV-LXVI.
(47) Ibid, P, LXVI.
(48) Ibid, P, CXLIII.
(49) Ibid, P, CXLV.
(50) Ibid, P, 547.

معتبراً إياه مجرد كتاب فقه خال من أية رؤية منهجية، فيما عدا مقدمته المعروفة[51]...

ب ـ هذا، ومن جهة أخرى إذا كانت قيمة بحث محمد خالد مسعود[52]، تكمن في كونه أول دراسة مستقلة للتعريف بالفكر الأصولي عند الشاطبي، إلا أنها علاوة على كونها محصورة في فكر الشاطبي خاصة، تظل دراسة يغلب عليها الطابع النظري وتقل فيها القراءة التاريخية، الأمر الذي يفسّر تفضيل الكاتب أسلوب «السرد» والعرض، سواء في الثلثين الأولين للكتاب والمخصصين للمحور التاريخي و«لعرض» المواقف الفقهية من مفهوم المصلحة قبل الشاطبي وبعده، أو في الثلث الأخير من الكتاب المخصص لفكر الشاطبي، وهو الجزء الذي يكتفي فيه محمد خالد مسعود بتتبع فصول الجزء الثاني من الموافقات، فصلاً فصلاً، مع «تلخيص» شديد لها؛ هذا مع إهمال واضح لبعض المواقف المنهجية الخطيرة في فكر الشاطبي، كتلك التي سجّلها هذا الأخير في «مقدماته المنهجية» في الجزء الأول من الموافقات؛ تلك المقدمات التي لا نجد لها صدى في كتاب خالد مسعود، والتي لا تُفهم إلا في ضوء رؤية تركيبية نقدية تضع في الاعتبار رغبة الشاطبي في خلخلة ومراجعة المعرفة الأصولية جملة... هذا علاوة على سكوت الكاتب جملة عن «أصول» نظرية المقاصد التي يمكن أن يكون الشاطبي قد تأثر بها وساعدته على بلورة نظرية متكاملة حول المقاصد الشرعية...

جـ ـ والواقع أننا نستطيع أن نقف على نموذج آخر لهذا الأسلوب من السرد والتلخيص في عرض الفكر الأصولي، وذلك في بعض أعمال عبد المجيد التركي الذي أفرد لأبي إسحاق الشاطبي بضع صفحات ضمن كتابه «مناظرات ابن حزم والباجي حول أصول الفقه الإسلامي»[53]، وذلك بكيفية استطرادية وبطريقة يغلب عليها الوصف والاستعراض لما رآه يُشكّل جوهر

---

(51) Ibid, P, 549.

(52) MASûD, M.KhALID; Islamic legal philosophy: Astudy of ABU ISHAQ AL- SHATIBI, life and thought; Islam Abad, Pakistan; 1979.

وهي اطروحة أنجزها صاحبها تحت إشراف جوزيف شاخت.

(53) TURKI, A; Polémiques entre IBN HAZEM et BÀGI sur les principes de la loi musulmane; Alger, SD.

عمل الشاطبي، مع تأكيده «لاستقلال» هذا الأخير استقلالاً تامّاً بعلمه حول «مقاصد الشريعة». غير أن التركي لم يلبث أن حاول إيجاد «أصلٍ» لنظرية المقاصد عند الشاطبي وذلك بمحاولته التقريب بينها وبين ابن رشد الحفيد، خاصة من خلال «بداية المجتهد» لفيلسوف قرطبة[54] الذي أثرى الفكر الفقهي «إثراء مهد السبيل... لتطورات لاحقة بل لميلاد علم جديد، بعد قرنين من وفاة ابن رشد، على يد منشئه الشاطبي الأندلسي الذي اختار له من الأسماء علم مقاصد الشريعة»[55].

غير أننا نظن، من جهتنا، أنه بالرغم من عامل «التراكم» النظري في تطور المعرفة، ورغم الاهتمام الذي أبداه ابن رشد الحفيد بالبحث في «الكليات»، في ميدان الفقه ومحاولاته التقعيدية للمسائل الفقهية، بناء على تلك الكليات... رغم كل هذا فإن في تلك الأوصاف التي سحبها الباحث على الإمام الشاطبي بعض المبالغة، وينقصها بعض التقصّي للثقافة الفقهية في عصر الشاطبي وقبله أيضاً، خاصة خارج المذهب المالكي؛ إذ ما كان للشاطبي أن ينشىء «علمه» الجديد إنشاء لولا ممهدات ضرورية لا نجدها عند ابن رشد، بل نجدها عند غيره ممن يُظن أن ابن رشد قد تأثر بهم في هذا الميدان؛ وربما تمثلت إرهاصات كل ذلك عند الجويني، كما سنثبت ذلك، وعند تلميذه الغزالي الذي يشير ابن فرحون المالكي إلى مبلغ اعتناء ابن رشد الفيلسوف بكتابه «المستصفى في علم الأصول» واضطلاعه بشرحه، كما سنحاول أن نفصل ذلك في صلب هذه الدراسة...

ومما له دلالة هنا أن نرى الشاطبي ـ وهو ينظر لمقاصد الشريعة ـ يدخل في حوار ونقاش: ليس مع ابن رشد ولكن مع بعض الأصوليين القريبين من عصره، كالقرافي والعزّ بن عبد السلام؛ وأن النقد والحوار قد يصبح معبراً وجسراً للتأثير والأخذ والعطاء. هذا كله، ولاعتبارات أخرى يمكن توضيحها مستقبلاً، يجعلنا نرى في مقاصد الشريعة «علماً» يكتمل بالتدريج ويزداد بروزه

---

(54) التركي، عبد المجيد، «مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالأندلس» ضمن ندوة ابن رشد، كلية الآداب بالرباط 1978.

(55) نفسه، ص 157.

بازدياد الحاجة الاجتماعية إليه؛ ثم يصبح جهازاً نظرياً قائم الذات مع الشاطبي، كما أصبح «علم العمران» قائم الذات مع ابن خلدون...

غير أنه بعد محاولته التقريب بين الشاطبي وابن رشد، وعبر هذا الأخير التقريب بينه وبين ابن حزم الظاهري(56)، فإن التركي لم يلبث أن انتبه في بحث متأخر له إلى أن ما كان قد اعتبره شيئاً «جديداً» عن ابن رشد، من تأسيس القول حول مفهوم الإجماع، وقطعية المقاصد، ومفهوم الكليات الضرورية، وانفصالها عن مفهوم الظن... كل ذلك يجب إرجاعه إلى أعمال أبي حامد الغزالي الأصولية التي يجب اعتبارها رائدة في ذلك؛ فتكون أصول الشاطبي غزالية، لا رشدية! ولا يتردد الكاتب في الاعتراف «أن المهم أن نتبين في دفاعه (أي دفاع الشاطبي عن المصالح والمقاصد) **تأثراً غزالياً**، قد لا نقف عليه عند غيره بمثل هذه الدقة. ومن الحق أن نعترف بأنه لا يأتي بجديد اللهم إلا في الصياغة المحكمة...»(57)!

أما من جهتنا، وأمام مثل هذا التراجع في الأحكام التقويمية، فإننا نفضل أن نترك الجواب عما ظل في مثل هذا البحث الأخير لعبد المجيد التركي مجرد أسئلة معلقة أو أجوبة ترجيحية؛ وذلك حتى يحين موعدها ونمهد سبيلها في دراستنا هذه، لندلي بما نعتبره كشفاً جديداً حول مشكلة المصادر الممهدة التي ساهمت في دفع عجلة علم الأصول ليعرف قمّة صياغته النظرية مع الإمام الشاطبي...

تلك إذن نماذج من الأعمال التقويمية للفكر الأصولي، وهي رغم اختلافها وتناقض رؤاها، فإنها تدل على مبلغ الأهمية التي يحتلها هذا الفكر داخل التراث الإسلامي، مما يبرر في نظرنا **الحاجة إلى إعادة وتجديد هذا التقويم**،

(56) لم يحظ أحد في أعمال الشاطبي بالنقد اللاذع والرفض لأطروحاته قدر ما حظي بذلك ابن حزم وابن تومرت الموحدي، مما يجعل كل محاولة للتقريب بينهما وبين الشاطبي أمراً بالغ الصعوبة؛ وإذا كان هناك من تشابه فهو راجع إلى أصول «مشتركة» لا إلى مجرد تأثر يرفضه الشاطبي علانية...

(57) التركي، عبد المجيد، «نظرية الاستصلاح عند الغزالي» ضمن أعمال ندوة أبي حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره؛ الرباط: كلية الأداب، 1988، ص 286.

بحيث يكون تقويماً شاملاً يراعي الأسس المشتركة بين المواقف النظرية للمفكرين الأصوليين، مثلما يراعي خصوصية الظرفية التاريخية التي ساهمت في بلورة ونشاة علمهم، أو في تطوره واختلاف صوره؛ كل ذلك انطلاقاً من «رؤية» تستهدف الوصف والتعليل لهذا النوع من التفكير، كما تستهدف من ثم فهمه وإدراك أهدافه ومقاصده وجدليته مع الواقع الاجتماعي والسياسي الذي أفرزه، حسبما نبهنا إلى ذلك في التمهيد...

جـ ــ بين يدَيْ المصادر

إذا كان التأريخ للفكرة في الإسلام، خاصة منه الجانب الكلامي والفلسفي والاجتماعي، قد صار يشكو من تسيّب واضح في التفسير وإسقاط غريب في الفهم والتأويل، فذلك راجع إلى أسباب عدة لعل من بينها قلّة وضعف الاحتكاك بالمصادر الأساسية، أو انتزاعها من ظرفيتها «الضابطة» لفهمها، وإخضاعها مع ذلك لرؤى جاهزة في الفهم والتعليل... وإذا كان هذا صادقاً بالنسبة لأعمال المتكلمين والفلاسفة والمؤرخين، فإنه يصدق بالأولى على أعمال الفقهاء والأصوليين، نظراً لقلة تداول بضاعتهم المغرقة في الجزئيات الفرعية أو في التجريدات الأصولية المختزلة! فيصير التعامل مع مثل هذه المصادر الأصولية شاقّاً، قد يُلجىء «قارئها» إما إلى التقليل من أهميتها وتحجيم دورها، أو إلى التخلص من «غرابتها» بإدراجها ضمن «قراءة» جاهزة دون مراعاة لظرفيتها...!

وتفادياً لمثل هذه السلبيات في الفهم والتعليل والتزاماً بطبيعة المجال المحدّد لإشكاليتنا، وحرصاً منّا على البقاء فوق أرضية صلبة تعصم من كل تأويل «إسقاطي» وتمكّن من استكشاف منطق الخطاب المراد إبرازه؛ فإننا آلينا على نفسنا في هذه الدراسة أن نتجه إلى تلك المصادر التي تسمح أكثر من غيرها باكتشاف ذلك المنطق وتُعتبر «أصولاً» دالة على الإشكالية التي نقصد إبرازها وتبيّن خصائصها. غير أن الرجوع إلى هذه المصاد من وجهة النظر التي فرضتها علينا دراستنا قد حتّم علينا أن نتعامل معها بكيفية تختلف قليلاً أو كثيراً عن تلك الطريقة التي اعتاد بعض الدارسين، عرباً ومستشرقين، أن يسلكوها في تناول الأعمال الأصولية والمواقف السياسية لرجل العلم في الإسلام.

1 ـ إنها إذن، دعوى ستقوم دراستنا في جملتها على التدليل عليها وبيان هذا التعامل «المختلف» مع الخطاب الأصولي في الإسلام. غير أننا نود قبل الشروع في ذلك أن ننبه إلى قيمة بعض تلك المصادر والمراجع التي شكلت زادنا الدائم في مفاوز رحلتنا العلمية هذه، ومرشدنا الأمين في مسالك طريقنا التي نهجناها؛ متخذين من كل ذلك «مادة» قابلة للاستثمار أصولياً، وعاكسة ـ في نفس الآن ـ ذلك التوتر بين مرتبة النظر ومتطلبات العمل، الأمر الذي فرض علينا إعادة النظر في بنية بعض الأعمال والمواقف الكلامية الأساسية بما يسمح بتقدير ذلك الانعكاس «لطريقة المتكلمين» على الفكر الأصولي وتصور ذلك التوتر بين هذا الفكر وبين مشكلة إلممارسة و «التحقيق»...

2 ـ ولعل هذا الاعتناء الذي نبديه في عملنا هذا بإعادة فهم وضبط بعض الأحكام والطروحات الشائعة تتأكد أهميتها أكثر بصدد بعض الأعمال التي تُعتبر تأسيسية وتدشينية لتقليد فكري ما، كما هي الحال مثلاً بالنسبة **لرسالة الشافعي** في المجال الأصولي أو **لرسالة الصحابة** لابن المقفع في المجال الديواني والأحكام «السلطانية»... وسوف تتاح لنا فرصة فريدة للمقارنة بين «الرسالتين» واقتراح تصور جديد لمشكلة العلاقة الممكنة بينهما في ضوء محيطهما الفكري ومناخهما السياسي.

غير أن مثل هذين العملين التأسيسيين، الممكن توسيع أفقهما بالرجوع إلى **كتاب الأم** بالنسبة للشافعي، أو **كليلة ودمنة** بالنسبة لابن المقفع، لا يمكنهما أن يحجبا عن أنظارنا أعمالاً أخرى سنجتهد في إبراز قيمتها واستخراج بنيتها التي تسمح بإدراجها ضمن الأسس العامة لإشكالية رسالتنا. وبهذا الصدد، إذا كانت العناية ضرورية بالمصادر الأصولية المتخصصة، التالية «لرسالة» الشافعي، كما هي الحال بالنسبة لكتاب «المعتمد» لأبي حسين البصري و«البرهان» للجويني وكل من «المستصفى» و«شفاء الغليل» للغزالي؛ فإنه من اللازم بعد هذه المصادر التي حددت الإطار النهائي لعلم الأصول ـ كما يرى ذلك ابن خلدون ـ أن تحظى باهتمامنا بعض المصادر الأخرى، التي وإن كانت لا تُحسب على هذا العلم، إلا أنها تساهم بوضوح في إبراز

مشكلاته التطبيقية، كما هو الأمر بالنسبة لكتاب «المحلّى» لابن حزم و«أحكام القرآن» لابن العربي و«الكشاف» للزمخشري و«كتاب الفنون» لابن عقيل الحنبلي و«المنهاج في شعب الإيمان» للحليمي الأشعري و«معيد النعم ومبيد النّقم» للسبكي...

ولعل هذا الهم التطبيقي المتعلق بالمواقف العملية الفعلية يزداد بروزاً مع بعض المصادر الأخرى أكثر تخصصاً أو تلبساً بالمشاكل التنظيمية الواقعية، كتلك الأعمال الفقهية المنصبة على التأريخ لمواقف القضاة و«آدابهم» مثلما يعكس ذلك الخشني في «قضاة قرطبة» والماوردي في «أدب القاضي» وابن فرحون المالكي في «تبصرة الحكّام..»؛ ونفس الهمّ التنظيمي والتطبيقي ينعكس على بعض الأعمال الأخرى التي تطرح مشكلة التغير وضرورة التكيف مع الواقع، تفسيراً وتأويلاً، كما يتمثل ذلك في كتاب «الحوادث والبدع» لأبي بكر الطرطوشي، و«تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام» لابن جماعة، و«الاعتصام» للشاطبي وفتاواه، وموسوعة «المعيار» للونشريشي...

ومهما يكن من أمر ثبات أو تطور علم الأصول، فإن انشغالنا طيلة فصول هذا الكتاب برصد جدلية العلاقة بين الواقع و«الإنتاج» الفكري لعلماء الأصول، قد جعلنا نبرز البعد الأصولي «المتميّز» لبعض المصادر التي لم تحظ بتقويم في حجم مساهمتها العلمية كما هو الشأن بالنسبة لـ «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» للعزّ بن عبد السّلام، أو بالنسبة لذلك العمل الهام للجويني المتمثل في «غياث الأمم» الذي لم يفطن هنري لاووست (H. Laoust) إلى بعده الأصولي ولم ير فيه إلا قولاً في السياسة، لا علاقة له بالتنظيم الأصولي، مما سنبين بطلانه في حينه.. ويكفينا الإشارة هنا فقط إلى أن أهم وأبرز المواقف الأصولية في كتابي الغزالي، «شفاء الغليل» و«المستصفى»، تكاد تكون مأخوذة بالحرف من هذا المصدر المذكور للجويني والذي ستكون لنا الفرصة لإبراز وشائج «القربي» بينه وبين «موافقات» الشاطبي و«اعتصامه»، وكذا بينه وبين كتاب ابن رشد «بداية المجتهد»؛ دون أن ننسى بعض الأعمال المعاصرة للشاطبي «كمفتاح الوصول في علم الأصول» لمحمد الشريف التلمساني و«الطرق الحكمية» و«إعلام الموقعين» لابن قيم الجوزية...

3 ـ هذا، وإذا كانت «الآداب السلطانية» تقف غالباً في مقابل «أدب القاضي» ـ في تصور رجل العلم في الإسلام ـ فإن إمكانية المقارنة هذه وتبين فائدتها المنهجية تقتضي بالمقابل الرجوع إلى مصادر «أدب الكتاب والدواوين» التي تعكس هذا النوع من التصور لمشكلة العلاقة بين «رجل السلطة» والرعية. وإذا كنا نجد مثل هذا التصور بين تيارات «ديوانية» متباينة المنزع(*)، فإن الجامع لها محاولتها الوصف والتبرير لمرايا الملوك وترسيخ «الآداب السلطانية»، سواء تمثلت هذه المصادر في مواطن متفرقة من أعمال أدبية معروفة «كالعقد الفريد» لابن عبد ربه و«أخلاق الوزيرين» و«الإمتاع والمؤانسة» لأبي حيان التوحيدي و«رسائل حجة الإسلام الغزالي»؛ أو برزت في أعمال مستقلة ك «سراج الملوك» للطرطوشي و«الفخري في الآداب السلطانية» لابن الطقطقي؛ علاوة على مساهمات الماوردي المعروفة في الأحكام السياسية «السلطانية».

غير أنه إذا كانت هذه النماذج من الكتابة السياسية الديوانية، والتي لم تبق بمعزل عن الفكر الأصولي والفقهي، قد عرفت تأسيسها ـ كما سبق القول ـ مع ابن المقفع، فإن ترسيخها في «الثقافة المتداولة» وعلى مستوى السياسة «السلطانية» خاصة، قد انعكس بشكل واضح في عمل هام هو كتاب «الوزراء والكتّاب» لمحمد بن عبدوس الجهشياري (331هـ) الذي اكتوى بنار السلطة وسجّل تجربته المرة معها في هذا العمل الذي يُعتبر، بعد أعمال ابن المقفع، من أقدم ما وضع في «فن» السياسة و«تدبير» الرياسة!

4 ـ هذا، وإن التزامنا بـ«ضبط» ما سنقترحه من فهم وتأويل للفكر الأصولي وما تلبس به من مشكلة «سلطة» رجل العلم في الإسلام، قد فرض علينا أن نولي عناية بالغة ليس فقط للمصادر التاريخية المباشرة والأصيلة، بل اتجه الاهتمام إلى تلك المصادر الأخرى «غير المباشرة» خاصة منها ما كان قليل التداول أو حديث الظهور؛ كما هو الشأن بالنسبة لـ «كتاب المحن» لأبي العرب التميمي (233هـ) الذي يمكن اعتباره من أقدم النصوص التي

(*) كتلك التي تستلهم النموذج اليوناني الهيللينسي (مختار الحِكَم في محاسن الكَلِم لابن فاتك، والعهود اليونانية لأحمد بن يوسف) أو الأخرى تستلهم النموذج الفارسي، وهي عديدة...

تحرص على أن توثق للعلاقة بين رجل العلم ورجل السياسة في الإسلام في شكل محن متلاحقة..! ولم يمنعنا الوقوف على مثل هذه المصادر التاريخية الأولى من توظيف معطيات تاريخية أخرى مهمة في أعمال ابن خلدون وابن الخطيب والمقري الحفيد والمقريزي، علاوة على شهادات تاريخية أخرى مبثوثة في كتب الطبقات والرحلات، قديمة كانت «كتحقيق ما للهند من مقولة...» للبيروني و«أحسن التقاسيم...» للمقدسي أو متأخرة «كجُنة الرضى في التسليم لما قدر الله وقضى» لأبي يحيى بن عاصم الغرناطي و«وصف إيفريقيا» للحسن الوزان و«كتاب الإصْليت...» لابن أبي محلّي، وغير ذلك كثير...

5) - وأخيراً لم يكن بُدٌّ، في مثل هذا العمل، من أن تحظى بالاهتمام بعض المراجع الحديثة والمقالات والأبحاث المعاصرة، خاصة منها تلك التي اعتنت، ولو جزئياً، بتقويم الفكر الأصولي والكلامي والسياسي؛ سواء كان ذلك بأقلام عربية أو استشراقية، ومن رؤى مختلفة ومتناقضة؛ مع تركيزنا على تلك المراجع التي اهتمت برصد التطور الاقتصادي والسياسي والفكري في تاريخ الإسلام، في المشرق والمغرب، كما هي الحال بالنسبة لأعمال هـ. لاووست وعبد العزيز الدوري وآدم ميتز وأحمد أمين وعبد الله عنان ومحمد المنوني وغيرهم... وقد كانت هذه المراجع والأبحاث والمقالات مناسبة لنا لوضع النقط على الحروف، وفرصة سانحة لفتح حوار جدي ومسؤول، قصد إغناء البحث عن الفكر الأصولي الذي لا يزال في حاجة إلى تقويم أشمل، سواء من حيث النشأة والتطور أو من حيث الأهداف والمقاصد...

المقدمة

«الفقه الأكبر» والتأصيل
لـ «طريقة المتكلمين» في علم الأصول

I ـ ليس بالأمر السهل وضع حدود فاصلة تقطع ما بين الفكرين، الكلامي والأصولي في الإسلام، ما دام هناك تداخل وتواصل بين العقدي والعملي في التجربة الإسلامية الأولى، واعتباراً كذلك للقدرة التي أبداها العديد من رموز «الثقافة» الإسلامية في الاضطلاع بالوظيفتين معاً، وظيفة «المتكلم» ووظيفة الفقيه ـ الأصولي. وسوف يدرك ابن خلدون أهمية هذا التواصل بين العلمين وينبه إلى أبعاد **تأثير الخطاب الكلامي في تطوير وإغناء علم أصول الفقه ذاته...**

ولعل هذا التقارب والتداخل بين الفقه والكلام ـ ورغم حملات التشويه التي استهدفت هذا العلم الأخير من طرف مؤرخي الفرق ـ هو الذي حمل في وقت مبكر الإمام أبا حنيفة على اعتبار علم الكلام «فقها أكبر»[1]، بالمقارنة مع فقه الفروع خاصة. وذلك منه إشارة إلى ذلك التواصل والتداخل بين العقدي والعملي في الإسلام، وتأكيداً بالتالي على حاجة هذا العلم إلى مزيد «فقه» ودراية وفهم، وتنبيهاً كذلك إلى مبلغ ارتباط هذا العلم بالوسط «المعرفي» والسياسي في الإسلام. وبغض النظر عن نوعية «الموقف الكلامي الذي يضفي عليه الإمام أبو حنيفة هذه الشرعية وعن تصوره لمضمونه ـ اعتباراً لخلفياته المقول عنها «سُنية» ـ فإنه يبقى أن الخطاب الكلامي يقتضي بالأولى «فقهاً» دقيقاً بمقاصده، من شأنه أن يجعل صاحبه على دراية تامة بـ«ما عمت به البلوى»؛ لا البلوى المتعلقة بشروط التكيف الأخلاقية، ولكنها البلوى الكبرى

(1) عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر ط 1959,2، ص 208-268-288.

البلوى»؛ لا البلوي المتعلقة بشروط التكيف الأخلاقية، ولكنها البلوى الكبرى التي ارتبطت بمشكلة الخلافة، واستمرت إلى عصر أبي حنيفة ـ الشغل الشاغل للمجتمع الإسلامي، مما سينعكس أثره على علماء الكلام **وعلى طريقتهم المؤثرة بدورها في علم الأصول.**

نعم! إن «الإنسان حيوان اجتماعي» وهو لذلك «كائن سياسي»! إنها مقولة يونانية يُستدل على صدقها وواقعيتها غالباً، من التراث الفلسفي والسياسي اليوناني، داخل النظام الأثيني خاصة. غير أننا لا نعدم دليلاً قوياً أيضاً على ذلك الصدق وعلى تجذّر واقع تلك المقولة، لو توجهنا بنظرنا شطر الفكر الإسلامي كله، منذ عرف نشأته الأولى في القرن السابع للميلاد. وهو فكر يظل، بلا ريب، مستغلقاً على الفهم إذا لم نأخذ بعين الاعتبار أبعاده السياسية ومواقفه الفكرية الطامحة، بالأصل أو بالتبعية، إلى تحقيق بديل أو بدائل سياسية. ولم يكن ممكناً إدراكِ «السياسة» كمجال وفضاء محيط بمختلف أصناف واتجاهات الفكر الإسلامي، لولا أن هذا الفكر قد ترعرع في مناخ فكري احتلت «السياسة» فيه المقام الأول، ولعب الحوار **والجدل** والصراع السياسي الدور البارز في حركاته الاجتماعية؛ الشيء الذي يجعلنا نقرن المقولة اليونانية السابقة بأختها الإسلامية التي جاءت على لسان الشهرستاني في قوله[2]: «وأعظم خلاف بين الأمة، **خلاف** الإمامة. إذ ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة «دينية» مثلما سل على **الإمامة** في كل زمان»! وما كان بالإمكان أن تُسل السيوف من أجل هذه الإمامة (= السلطة السياسية) لولا اعتقاد راسخ بضرورة «السلطة» في التغيير الاجتماعي، ولولا تجربة سياسية وإعداد سياسي سابق عاشهما حاملو تلك السيوف، منذ أن أصبحوا ينتمون لمجتمع واحد و«لأمة» أصبحت موحدة، تحددت هويتها تجاه المجتمعات والأنظمة السياسية الأخرى المجاورة، كنقيض وبديل لها، على المستوى العقائدي والممارسة الأخلاقية والسلطوية أيضاً.

II ـ ما نود التأكيد عليه في هذه المقدمة، كون علم الكلام، الذي

(2) الشهرستاني، محمد، الملل والنحل، بيروت: دار المعرفة. طبعة ثانية، 1975، جـ 1 ص 21-22 [نشر على هامش الفصل لابن حزم].

ساهم رجاله في تطوير نظرية الأصول والتقعيد للتشريع؛ أن ذلك «العلم» لم يكن إلا وليداً شرعياً للمجتمع الإسلامي. هذا الأخير الذي كان يسير سيراً حثيثاً نحو «الاختلاف» والاصطدام. وإذا كان المسلمون قد ألفوا من القرآن والسنة توجيه الاهتمام بإنشاء المجتمع الجديد، والحفاظ على وحدة الصف، والتحذير من الفرقة والتخاذل... فإن الاختلافات السياسية، سواء على منصب الحكم أو توزيع الأموال، اضطرتهم إلى ذلك الطريق، طريق المواجهة الفكرية والاختلاف. ومعلوم أن هذا الاختلاف لم يشمل العقائد و«دقيق الكلام» إلا في مرحلة متأخرة نسبياً بعد أن ظل المشكل السياسي يشكل بؤرة الصراع وأساس الافتراق الذي سلّت بسببه السيوف! ويبدو لنا أن هذا هو ما لم يرد أن يفهمه بعض الفقهاء والمؤرخين، ممن عارضوا قيام «علم الكلام» في الإسلام، وطعنوا في «شرعيته» حين اعتبروه ظاهرة غير سوية، ما دام الجدل في «العقائد» كان منعدماً في صدر الإسلام وزمن النبوة وفترة الخلافة، وبالتالي فهو «علم» فاقد للشرعية ولا مبرر لقيامه. وقد جمع السيوطي في كتابه **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**[3]! مجموعة من مواقف السلف والفقهاء الذين لم يروا في علم الكلام سوى مجرد ترف فكري يبحث في **شؤون العقيدة**، ويغري بالجدال فيها، ويبعد الناس عن الاهتمام بالعمل... متناسين بأحكامهم هذه، أن الاختلاف في العقائد النظرية نشأ داخل علم الكلام بكيفية عرضية نتيجة الاختلاف في الأمور السياسية وفي مشاكلها العملية. بل إن الإمام مالكاً لا ينتقد الاشتغال بعلم الكلام إلا باعتباره إياه ترفاً فكرياً لا فائدة عملية ترجى منه! مبرراً نقده على حد قوله «الكلام في الدين أكرهه، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل». ولا نملك من جهتنا إلا أن نستغرب لمثل هذا التحول الحاصل لدى أولئك النقاد، وكتاب «الملل والنحل» خاصة، لمفهوم علم الكلام. **وهو تحوّل قلب المعنى الأصلي لعلم الكلام**، وأحدث تغييراً جذرياً في طبيعته، من حيث أنه صار موقفاً مضاداً للفعل وللعمل؛ بينما هو في طبيعته وتشكله كان موقفاً سياسياً وبالتالي موقفاً عملياً! إنه بالفعل كان موقفاً «كلامياً»، ولكنه كلام في السياسة، وفي

---

(3) نشره علي سامي النشار وقدم له الشيخ مصطفى عبد الرزاق، سنة 1947.

«الكبائر» السياسية خاصة، لا في العقائد! والظن الغالب أن هذا الخلط بين الكلام في السياسة والكلام في العقائد، علاوة على كونه يعكس افتقاداً لوعي تاريخي وغفلة عمّا مارسه رجل السلطة من تشويه مقصود بترويجه أن المتكلمين يتكلمون في «الدين» (= العقائد)، إن ذلك الخلط حجب عن العديد من الفقهاء الأبعاد الحقيقية لاصطدام بعض أوائل المتكلمين مع السلطة السياسية؛ وهو الذي أدى بالتالي إلى سكوت أغلب، أولئك الفقهاء عن إدانة العنف الذي قابل به الولاة السياسيون المواقف السياسية لأولئك المتكلمين. ويرجع هذا السكوت من جانب الفقهاء إلى غفلتهم عن الأبعاد السياسية الواضحة التي أطرت تلك المواقف الكلامية وأعطتها معانيها الأولى. وسوف يستغل رجل السلطة السياسية هذه الغفلة من جانب الفقهاء ليجهز على خصومه بحجة حفظ الدين والعقائد من زيغ أصحاب «الأهواء والملل والنحل»[4]!

III - من ثم وجب التنبيه إلى أن التعاريف المعطاة في كتب الفرق لـ «علم الكلام» ومحاولتها إيجاد تعليل لسبب هذه التسمية، تغفل مطلقاً هذا الطابع السياسي الذي يرجع له الفضل في نشأة ذلك العلم. حيث لا تلح التعاريف إلا على الجانب الاعتقادي الذي لم يظهر في الواقع التطوري لعلم الكلام إلا لتبرير المواقف السياسية (= الكلامية) المتخذة مسبقاً. وكأن تلك التعاريف، في تأكيدها على الجانب العقائدي أو الميتافيزيقي[5]، إنما تعرّف لنا علم الكلام كما صار في عصر متأخر لدى رجال لم يعودوا طرفاً في النزاع السياسي حول السلطة، بقدر ما صاروا مجرد ممدين إديولوجيين للسلطة المترسخة وللقوة السياسية القائمة.

في هذا السياق لا بد من الاعتراف بنسبية التعريف المشهور المقترح

---

(4) كتب عمر بن عبد العزيز [؟] إلى أحد عماله في شأن «القدرية»: «أن استتبهم، فإن تابوا وإلا فاضرب أعناقهم [!] وضرب هشام بن عبد الملك عنق «غيلان» وصلبه [!] ولم تزل الأمراء بعدهم في كل زمان يعاقبون أهل الأهواء على حسب ما يرون، ولا ينكر العلماء»! السيوطي، صون المنطق... مصدر سابق ص 125، وهو ينقل عن «الأجري» المتوفى سنة 360 هـ.

(5) مصطفى عبد الرزاق، تمهيد... ص: 253-268.

لعلم الكلام من قبل ابن خلدون، حيث عرفه بأنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة **المنحرفين في الاعتقادات** عن مذاهب السلف وأهل السنة»[6]. وهو تعريف يتكيء فيه صاحبه على ما أورده الغزالي بشأن علم الكلام في «المنقذ من الضلال»[7]. وفي سائر الأحوال **تظل النشأة السياسية غائبة في جلٍّ تلك التعاريف**. دليلنا على ذلك أيضاً أن ابن خلدون، رغم حسه التاريخي المعروف، ورغم استناده عليه بصدد تعليله لنشأة التصوف في الإسلام[8]، فإنه قد علل علم الكلام بقوله: إن مواقف الصراع والخلاف بين الفرق الكلامية «أكثر مثارها من الآي المتشابهة، فدعا ذلك إلى **الخصام والتناظر** والاستدلال بالعقل وزيادة إلى النقل، فحدث ذلك علم الكلام»[9]!

وبذلك ندرك أن الطابع السياسي الذي أطر نشأة علم الكلام كان هو الغائب الأكبر في مثل تلك التعريفات لطبيعة وغرض العلم المنوه به. وهي تعريفات تعكس تواري «المتكلم» إلى الظل، بعد ما كف عن أن يكون طرفاً معنياً أو مشاركاً في النزاع السياسي الذي يرجع إليه الفضل في نشأة هذا العلم. وإذا كان من شأن تعريف العلم، أن يميزه عن بقية العلوم الأخرى ويحدد طبيعته، تبعاً لذلك؛ فإن جل التعاريف المقدمة لعلم الكلام لا تدل على طبيعته ولا توقفنا على حقيقة موضوعه وأصل نشأته.

ويبدو لهذا السبب أن تسمية علمنا بعلم «الكلام» لا تحيل إلى طبيعة المجال العلمي الذي يقع في دائرة اهتمامه ـ كما تدل على ذلك تسمية باقي العلوم كالفقه والنحو والطب والفلك.. ـ فعوض التأكيد على «المجال»، فإن اصطلاح «علم الكلام» يشير بالأولى إلى المنهج أو الأسلوب المتبع في تناول موضوعات هذا العلم. إذ يبدو لنا أن اتخاذ الكلام والحوار والمناظرة كأسلوب مفضل، بل وضروري للخوض في ذلك المجال ومواضيعه

---

(6) ابن خلدون، (عبد الرحمن)، المقدمة، الفصل العاشر، ص: 821.

(7) الغزالي، (أبو حامد)، المنقذ من الضلال، بيروت؛ دار الأندلس، ط 1967.7، ص 71-73.

(8) المقدمة، خاصة ص،875-876.

(9) المقدمة ص 830.

المختلفة، من شأنه أن يقربنا لإدراك طبيعة هذا المجال ذاته. ومعلوم أنه لا يمكن اعتماد «الكلام» أكثر من اللازم، ولا بالأولى الاقتصار عليه في مجال كالفقه أو الطب أو الفلك مثلاً؛ ولكن هذا الكلام، بالمقابل، مطلوب إلى حدٍّ بعيد حينما يشعر الإنسان بالحاجة التي تدفعه إلى الدخول مع الآخرين في جدال ومناظرة حول مشاكله الاقتصادية والاجتماعية واختياراته السياسية المتسمة غالباً بالاختلاف والصراع، وهما اللذان يفرضان ضرورة الكلام واصطناع المناظرة والجدال.

ومهما تكن أسباب ومبررات تلك التسمية، فإن جل المشتغلين به - خاصة في مرحلة التأسيس - **قد صرحوا، عبر ممارستهم للكلام والمناظرة، بارتباطهم المبدئي بالسياسة وبمشاكلها.** ومن ثم كان «علم الكلام»، في آخر التحليل، واعتماداً على طبيعة مفاهيمه الأولى، استجابة لوضعية ذات طبيعة سياسية - اجتماعية قبل أي شيء آخر؛ تمثل إطارها التاريخي في «التجربة الإسلامية» الأولى، وما خلفته من تغيير في البنى الاجتماعية والاقتصادية للعالم القديم وعلى أنقاضه؛ وتمثل إطارها الفكري والنظري في «النص» القرآني الذي رأوا فيه تقنيناً لذلك الواقع، ومصدراً لمشروعية رسالتهم الفكرية، وتنويعاً لمجالهم الجديد؛ خاصة وقد عرفوا جيداً أن هذا «النص» حينما حضر في بيئته الأولى، أثبت حضوره، قبل كل شيء، ككلام مسموع، يواجه أسئلة واعتراضات، ويدخل في حوار وجدال مع فئآت متباينة ومخالفة من الناس، ويبشر في كل ذلك ببديل فكري واجتماعي لا تخفي مستلزماته السياسية. من ثم أدرك المتكلمون أن مهمتهم يجب أن تكون، في جوهرها، استمراراً لتلك التجربة المتمثلة في ذلك البديل، إن في صورتها التاريخية - الاجتماعية أو في قيمها الفكرية و«الثقافة».

IV - وإذا كان من المحتمل أن تحيل تسمية علمنا هذا إلى الاعتراف بجدلية «المعرفي» و«السياسي»، فإن رؤية «مجهرية» قريبة لبعض نماذج تلك المواقف الكلامية، من شأنها أن تبرز بكيفية أخرى، وواضحة أيضاً، العلاقة الجدلية بين الكلام والسياسة، وأبعاد مشكلة السلطتين المعرفية والسياسية في الخطاب الكلامي. ولسنا واجدين لتوضيح ذلك خيراً من فكر «المعتزلة» الذين عملوا على صياغة «مذهبية» نظرية لمواقفهم ولكنها ظلت مع ذلك صياغة

ترتاع في مجال سياسي واضح، سواء من حيث المقدمات أو النتائج:

فمن حيث المقدمات، فقد شكل «مجتمع المدينة» ـ وهي عاصمة الخلافة المجهضة ـ أهمية قصوى؛ نظراً لاضطلاعه بأحداث أصبحت رمزاً لرفض الظلم السياسي المتفشي مع «خلفاء» بني أمية؛ مثصلما أصبحت «البصرة» مركزاً لاستقطاب العديد من «الموالي» ذوي الأصول الفكرية والاجتماعية المتباينة، الذين صاروا يتطلعون إلى البحث عن نظام جديد للولاء، يتجاوز حدود الروابط القبلية القديمة، ويشرئبُّ إلى اتخاذ «العقيدة» والفكر والقيم قاعدة كافية في الانتماء إلى «الأمة»[10]. في نفس الوقت الذي نشط فيه الأمويون في نشر تغطية إديولوجية لتبرير سلطتهم الجديدة، خاصة تجاه مجتمع المدينة. وهي تغطية تقوم على «استراتجيتين» اثنتين: أولاهما نشر مفهوم الجبر، كعقيدة، بين الأتباع والمعارضين؛ وثانيتهما إغراق مجتمع المدينة، خاصة، بكل وسائل اللهو والمجون، لإلهاء شباب «المدينة» وتفريقهم عن متزعمي المعارضة السياسية والعسكرية. ولعل في هذا ما يفسر ازدهار «أدب الغزل» المكشوف إبّان هذا الوقت في ذلك المجتمع...

ولا أدل على أهمية المجال السياسي بالنسبة «للعلم» المعتزلي، أن أغلب المحن السياسية في هذا العصر كانت تتركز في المدينة والبصرة، وهماموطن الاعتزال، بالإضافة إلى مكة والكوفة. وإطلالة سريعة على **كتاب المحن** للفقيه أبي العرب التميمي (233هـ) توضح ذلك بشكل مثير للاستغراب. ولعل فيما أوقعه «الخليفة» اليزيد بن معاوية بمجتمع المدينة يوم «الحرة» لكاف وحده للدلالة على تصميم هذا المجتمع على الرفض والمقاومة؛ بمثل ما يدل ذلك على مدى البطش الذي استخدمه والي المدينة، مسلم بن عقبة، الذي كان يغري جنده بهتك أعراض نساء المدينة وبقطع

(10) وحيث أن «العلم»، عادة هو المكرّس لمثل هذه القيم الفكرية والمبادىء الكلية المجردة، فقد وجد «الموالي» في تعاطيه تعويضاً عن افتقارهم للروابط القبلية في المجتمع العربي، فعكفوا أكثر من غيرهم على طلب العلم، وصار «أكثر حملة العلم في الإسلام الموالي». قارن: ابن خلدون، المقدمة، الفصل 43؛ أيضاً: ع ـ الدوري مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، بيروت: دار الطليعة، ط 1928.4 الفصل الثاني ص: 38, 39, 44, 55, 82, 84.

رؤوس الصحابة مقابل جوائز مالية...![11] كما أن فعل والي الأمويين الحجاج بن يوسف يوم معركة «الجماجم»! بأنصار عبد الرحمن ابن الأشعث (285)هـ وهم من «القراء» وكبار التابعين، قد سارت بذكره الركبان.

والجدير بالذكر أن ثورة «القرّاء»[12] بزعامة ابن الأشعث تمثل تصميم حاملي «الكِتَاب» والمتعاطين «للعلم» على مواجهة «صاحب السيف»، وإرغامه على الخضوع للعلم وللكتاب، باعتباره مصدراً للشرعية وللسلطة. وإن في سلسلة «الخروج» على السلطة السياسية، تلك السلسلة التي ابتدأت خاصة بخروج الحسين بن علي، ما يؤكد حضور «نموذج» الخلافة العادلة لدى جل متزعمي ذلك الخروج، وإدانتهم لافتقاد «الشرعية» في السلطة السياسية القائمة؛ كما يؤكد ذلك ولاء العديد منهم «لمدرسة» أنشئت في المدينة، قامت على أساس ترسيخ هذا «العلم» الذي يؤكد على إعادة الشرعية المفتقدة، وينبّه إلى خطورة الانسياق لحكم الواقع المفروض بالقوة والحديد. وقد تطلب تسجيل أبي الحسن الأشعري لهذه الحركات من الرفض السياسي، والمنطلقة خاصة من المدينة والبصرة والكوفة ومكة، وهي المدن التي ارتبطت أكثر من غيرها بتاريخ الخلافة «الراشدة» وعوّضت عن ذهابها منها بتعاطي «العلم» المكرس لمبادئها؛ اقتضى منه ذلك تخصيص خمسة عشرة صفحة كاملة من كتابه **مقالات الإسلاميين**[13]. وما هو جدير بالانتباه، ذلك العنف الذي واجهت به السلطة السياسية أولئك الذين لا يزالون خاصة، يحلمون بنموذج الخلافة الراشدة، ويحرصون على فرض سياسة «الشرعية» تقوم على أساس تقديم «العلم» على «السيف» وبذل النفس في سبيل ذلك! كما قال أحد أولئك يوماً

(11) أبو العرب التميمي، كتاب المحن، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983، ص 149-156، [تحقيق يحيى وهيب الجبوري]. وقد روى أبو العرب عن فعل جند السلطة الأموية يوم «الحرّة» أنهم «ما تركوا حليّ ولا أثاث ولا فراش إلا نُفض صوفه، حتى الدّجاج والحمام كانوا يذبحونها»! وسوف نرجع إلى كتاب المحن هذا في الفصل الثاني من القسم الأول.

(12) حول هذه التسمية انظر مقدمة ابن خلدون، ص 1048، وقارن: عمارة (محمد) المعتزلة والثورة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط.1.1977. ص 54-55:

(13) الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة: 1969، جـ 1؛ ط 11، ص 150 .166.

للخليفة المنصور العباسي: «ان في القلب حرارة، لا يسكنها إلا برد العدل أو حر السيف»[14]! وغني عن التوضيح أن هؤلاء الطاعنين في شرعية السلطتين الأموية والعباسية كانوا يلتمسون سلاح «علمهم» في تلك المواجهة من نفس المفاهيم والمصطلحات التي أصلها الإسلام منذ نشأته[15].

هكذا إذن شعر أولئك المهزومون سياسياً وعسكرياً بضرورة **إعادة إنشاء بديلهم السياسي**؛ ولكن هذه المرة يتجه القصد إلى إنشائه على **المستوى النظري والمعرفي**! وذلك عن طريق تدارس «العلم» وتنظيم حلقاته، خاصة إذا علمنا أن للعلم سلطة متميزة في بنية الثقافة الإسلامية ووقع خاص بين «الجمهور» من الأمة... ولذلك لا نستغرب، بعد تلك السلسلة من المحن والملاحقات السياسية، أن تبرز في الإسلام أول مدرسة لبثّ هذا «العلم» في مركز المعارضة السياسية، وهي المدينة، ثم البصرة حيث ظهرت مدرسة بالمدينة على رأسها محمد بن علي بن أبي طالب (= ابن الحنفية)، وتولى رئاستها بعده ولداه الحسن وعبد الله. وفي نفس الوقت ظهرت مدرسة البصرة برئاسة الحسن البصري[16]. ولا نستغرب أن يكون على رأس مدرسة المدينة محمد بن الحنفية بعد أن رآى بأم عينيه مصرع أخويه الحسن والحسين! فغدا نشر **«العلم بالنسبة إليه تعويضاً عن هذه المحن السياسية**، وكان حتماً أن يتضمن هذا العلم «مفاهيم» عن الشرعية المجهضة ويؤكد على سلطتها المفتقدة. وسوف ينجح واصل بن عطاء، بعد أن يمر بهاتين المدرستين ويتتلمذ على شيوخهما ويتغذى من علمهم، في أن يكون أشهر خلية فكرية حاولت أن تجد في تعاطي ذلك العلم وتدارسه ـ وقد كان علماً شديد الاتصال بمشاكل العصر ـ متنفساً لتحقيق الشرعية المفقودة وتحقيق بديلها **المجهض على المستوى المعرفي والنظري.**

---

(14) نفسه.

(15) انظر على سبيل المثال: بيضون إبراهيم، مقدمة لكتاب فان فلوتن، الدولة الأموية والمعارضة، دار الحداثة، بيروت 1980 ص 20؛ ونفس الأمر ينطبق على ثورات البربر بالمغرب. نفسه ص 25-26.

(16) النشار، (علي سامي)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ط 7 – 1977، جـ1.315 فما بعد.

ولا أدل على قيمة المدرستين المذكورتين وعلى طبيعة «العلم» المنوه به لديهما من أن «القدريين» الذين مهدوا للاعتزال، قد مروا هم أيضاً من المدرستين، وفي رحابهما قاموا ينددون بإديولوجية الجبر الأموية، وينشرون القول بالاختيار كنقيض معرفي وسياسي لتلك الإديولوجية. وهذا ما يجعلنا نلاحظ أن **المفاهيم والمصطلحات المتداولة بين رواد المدرستين كانت محملة بدلالات سياسية** ستنعكس على علم الكلام المعتزلي. وذلك من قبيل مفهوم الخروج، والخلافة، وأئمة الجور، وسفك الدماء، وأخذ الأموال، والملوك... وكمفاهيم الاختيار والجبر، والكفر والفسق والكبيرة...

ولماذا نسير بعيداً هكذا في التدليل على «سياسية» علم المدرستين، وقد كفانا ذلك رجل السلطة نفسه الذي لم يكن ينظر إلى أساتذتهما وروادهما إلا كحاملي بدائل سياسية، ينافحون عنها باللسان، وإن اقتضى الحال بالسيف. ولعل ما يفسر هذا الوعي لدى رجل السلطة أن غيلان الدمشقي، وهو أبرز تلامذة الإمام أبي هاشم بن الحنفية بمدرسة المدينة، وأشهر المدافعين عن الأختيار في قلب عاصمة الجبر، دمشق، قد وقع عليه اختيار الخليفة عمر بن عبد العزيز، فأوكل إليه مهمة إصلاح ما أفسده أمراء بني أميّة في مجال النظام الجبائي وفوّض إليه ردّ «المظالم» إلى أصحابها![17].

V - إذا كانت تلك هي المقدمات التي حددت المجال السياسي للكلام المعتزلي، فإن نتائج هذا الكلام كما تجلت في «الأصول» النظرية المعروفة في الاعتزال، لم يكن بالإمكان إلا أن تعبر صراحة أو ضمناً عن نفس الهموم السياسية الرائجة في المدرستين اللتين تعلّم فيهما واصل بن عطاء كيف يمزج بين «العلم» و«السياسية»، ويوفق بين الكتاب والسيف! ولم يكن بإمكان تلك الأصول النظرية المتولدة عن هذه الهموم السياسية إلا أن تولّد هي

(17) نفسه، ص 323. ولم يتردد «الخليفة» هشام بن عبد الملك بعد أول لقاء له مع الإمام أبي هاشم في أن يرسل إليه من دسّ إليه السمّ، فمات منه! النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج 1ص 62؛ ونفس المصير لقيه غيلان على يد نفس «الخليفة»!، انظر نفس المرجع، ج1، ص 323-324.

ذاتها مواقف عملية وسياسية «مناسبة»؛ خاصة إذا اعتمدنا هنا أسلوب المقارنة بين هذه الأصول المعتزلية وأصول مباينة لها، كالأصول الأشعرية.

1 ـ والظن الغالب أن واصل بن عطاء قد نصَب بين عينيه تاريخ «المحن» التي عاناها أقطاب وتلامذة المدرستين المذكورتين، وعاناها معهم جمهور المسلمين، وما أعقب ذلك من «اعتزال» الجميع لظلم ونظام بني أمية. فجاءت مساهمته في معالجة «مرتكب الكبيرة» ـ وهي مشكلة المشاكل السياسية في هذا الوقت ـ تعبيراً عن رغبته في رأب الصدع والحرص على وحدة الجماعة.

لأجل بيان ذلك، لا بد من الانتباه إلى واقع التداخل، في «الثقافة» الإسلامية، بين «الأخلاقي» و«السياسي»؛ حيث نلاحظ بخصوص هذا المشكل، أنه بقدر ما تتعين «أسماء» المؤمن والفاسق والكافر، بقدر ما تتحدد «أحكام» كل واحد منهم في المجتمع السياسي قبل الآخرة! وهو ما يعني أن **التحديد «الميتافيزيقي» لكل من الإيمان والفسق والفكر يتخذ بالضرورة بعداً سياسياً**، يؤدي مباشرة إلى مسألة الحقوق والواجبات المجتمعية والسياسية؛ شأن ذلك شأن سائر المفاهيم الأخرى التي أصلها الإسلام منذ اليوم الأول.

واعتباراً لذلك، وبسبب ضغط الظروف السياسية، فقد لاحظ واصل بن عطاء أن مفهوم الإيمان ـ كمدلول لغوي مؤصل في «النص»، ومتداول بين الأمة ومدرك بالعقل ـ لا يعطي لصاحبه كامل الحقوق والصلاحية للانتساب إلى الأمة، خاصة لاحتلال منصب القيادة فيها، إلا لكون ذلك المفهوم يقتضي، شرعاً وعقلاً وفي تداوله بين الأمة، ضرورة إقران العلم (= الإيمان) بالعمل؛ ونظراً كذلك لما قد يترتب من أخطار اجتماعية وسياسية بإلحاق مرتكب الكبيرة بمرتبة الكفر، فيحل قتله كما ظن الخوارج؛ أو بغض النظر والتجاوز عن كبائره، وسفكه للدماء وأخذه للأموال وإلحاقه، رغم ذلك، بمرتبة الإيمان، فيصير هو والمؤمن الملتزم سواء في استحقاق الثقة وحق التقديم للقضاء والإمامة، كما ادعت ذلك مرجئة الأمويين.

دفعاً لإمكانية هذا الخلط المعرفي والاجتماعي لا بد عند واصل بن

عطاء من مراجعة مشكلة «الأسماء والأحكام». ولكنها مراجعة تعتمد مصدراً لها «النصّ» والإجماع[18]، بعد أن عرفنا أن العقل، من حيث المبدأ، لا يفصل بين منطوق الإيمان وفعله. وهكذا حينما ولّى واصل وجهه شطر واقع الأمة، لاحظ أن الخوارج قد ارتضوا تسمية مرتكب الكبيرة كافراً ـ منافقاً، في حين رأت فيه المرجئة[19] أنه مؤمن ـ فاسق؛ كما اختار الحسن البصري أن يسميه منافقاً ـ فاسقاً؛ بينما اعتبرته الشيعة كافر نعمة ـ فاسقاً.

وهكذا لاحظ واصل بن عطاء أن الخوارج والمرجئة والشيعة والحسن البصري، إضافة إلى فئة عريضة من أصحاب الحديث والقدريين، يشكّلون ـ بخلاف بني أمية ـ سلف الأمة وخيرة رجالها؛ فوجب من ثم البحث عن صيغة تسمية وتقويم لمرتكب الكبيرة تعبّر عن إجماعهم. وعليه فقد ارتأى أن هؤلاء قد أجمعوا فعلاً على وصف مرتكب الكبيرة «بالفسق» واختلفوا فيما عداه. وفي نفس الوقت لاحظ أن القرآن لا يذكر الإيمان إلا مقروناً بالعمل؛ في حين أنه يصف بالفسق فقط، كل من كان ينتسب لأمة الإسلام بمحض «الإيمان» ويسر مع ذلك بين أفرادها بالفساد[20]! وبهذا الاستقراء للغة القرآن وللغة الأمة تأكد لواصل بن عطاء أن النص والإجماع والعقل توجِبُ جميعاً تسمية مرتكب الكبيرة «فاسقاً» دون الإيمان أو الكفر، وهما مفهومان لم تتوفر عناصرهما «كاملة» في موقف الفاسق، كما هو معلوم.

هذه هي مشكلة المنزلة بين المنزلتين، **وتلك هي دوافعها الاجتماعية والسياسية**، وليس في المسألة، كما زعم البعض رغبة في تقليد الحد الوسط الأرسطي[21]! وهاه هو القاضي عبد الجبار (415هـ) يعبر عن هاجس المعتزلة

---

(18) وقد ذكر أبو هلال العسكري أن واصل بن عطاء أول من قال: «الحق يُعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، أو خبر مجتمع عليه، وحجة عقل، وإجماع».

(19) المقصود هنا الإرجاء كما عبّر عنه الحسن بن محمد بن الحنفية داخل مدرسة المدينة، والذي جاء كرد فعل لغلوّ الخوارج وتفريط الأمويين معاً. ومن أتباعه في ذلك غيلان الدمشقي وجهم بن صفوان...

(20) قارن: القرآن، سورة النور آية 4، وفي الحديث: الإيمان «ما وقر في القلب وصدّقه العمل». وفي بعض الأحاديث نفي لخصوص الإيمان عن مرتكب الكبيرة حين يرتكبها...

(21) جار الله (مهدي) المعتزلة، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ص: 54-55.

في القول بهذا الأصل حين يقول بلسانهم: «... فإن الناس على اختلافهم في صاحب الكبيرة... لم يختلفوا في أنه فاسق، فأخذنا نحن بالإجماع، وتركنا لهم الخلاف»[22]!

وبعد هذا التبرير الذي يقدمه المعتزلة للقول بالمنزلة بين المنزلتين، لا نملك إلا أن نبدي استغرابنا لذلك «التشويع» الذي تعرض له رأي زعيم المعتزلة من قِبل مؤلفي «الملل والنحل» بكونه حين جنوحه إلى القول «بالمنزلة بين المنزلتين» قد خرق الإجماع! وسقط في الرأي المبتدع و«اعتزل» الجماعة! ولا نجد ما نفسّر به هذا الغلو في التشويه، وهذا التصميم على تفسير الموقف المعتزلي **بعكس مقصوده** تماماً، إلا بالتأكيد على الدور الذي لعبه «رجل السلطة» في تشويه المعارضين له سياسياً، ومحاولته في هذا الوقت المبكر إيجاد «المبررات الشرعية» لمتابعتهم «عقائدياً»! وقد وجد بغيته في بعض «الفقهاء» الذين استصدر منهم «فتاوى»، تبرر تلك المتابعة وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً[23].

2 ـ أما على مستوى «الأصول» الخمسة كلها، والتي تشكل «منطق» الكلام المعتزلي، فالجدير بالتنويه فيها ذلك الترابط المحكم والتحليل «المنطقي» الذي يبديه المعتزلة، ليس فحسب في قدرتهم على استنباط كل أصل من الأصل السابق عليه، وتأسيس السابق للأصل اللاحق، ثم ضمان الربط والتواصل بين كل أصل نظري وبين المواقف العملية الممكنة... بل إن ذلك التسلسل والتحليل المنطقي يبدو أيضاً من خلال ما يستنبطه المعتزلة داخل كل أصل من مفاهيم وقضايا جزئية تلزم عنه بالضرورة[24]، ممّا أضفى طابعاً من «المعقولية» والانسجام على الاتجاه المعتزلي عامة، وكانت مستلزماته

---

(22) عبد الجبار، (القاضي)، شرح الأصول الخمسة، القاهرة، ص 1965,1) ص 716-717؛ [تحقيق عبد الكريم عثمان]؛ وقارن في الفصل الثاني موقف القاسم الرسيّ من المشكل.

(23) انظر نماذج من تلك الفتاوى في: النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ 1، ص 323؛ السيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، بيروت دار الكتب العلمية، د . ت.

(24) لقد تطرقنا لنماذج من هذا التحليل المنطقي، مع التركيز على بعده اللغوي في بحثنا: «ملاحظات حول إشكالية المصطلح اللغوي في الخلاف الكلامي» مجلة المناظرة. السنة الأولى، عدد 1، الرباط: شوال 1409-1989 ص 97-111.

«السياسية» واضحة كذلك كما سنبين وشيكاً في الفقرة الموالية. وعلى سبيل المثال، إذا فضل المعتزلة تعريف مفهوم العدل بالقول[25]: «إنه ما يقتضيه **العقل من الحكمة**؛ وهو إصدار الفعل على وجه **الصواب والمصلحة**»؛ فإن هذا يجعلهم يستنبطون من أصل العدل لوازمه، وأهمها: عدم خروج الفعل الإلهي عن «الأصلح» واقتضاؤه «للّطف» المضاد للعبث؛ وقد أحصى المعتزلة مظاهر اللطف الإلهي الضروري، وجعلوا أهمها يتمثل في: «العقل» الذي أنيط به التكليف، ثم مصلحة بعثة الرسل، وطبيعة الأوامر الشرعية التي لا يمكن أن تقوم إلا على مقاصد ومصالح مدركة عقلاً، الأمر الذي يستوجب القول بقدرة العقل على إدراك «حكمة» التشريع ومقاصده العامة[26]. كما أن من جملة تلك الألطاف الضرورية قدرة العقل على إدراك الحسن والقبيح، وإقدار الإنسان على «الاختيار» بينهما، ومسؤوليته، من ثم، عما قد «يتولد» عن ذلك الاختيار...

3 ـ فعلاً، لقد شكلت «الأصول»، سواء لدى المعتزلة أو لدى مخالفيهم من أصحاب «الأصول» المضادة «مبادىء» أراد لها أصحابها أن تكون «ثوابت» سلوكية ضابطة، إن على مستوى العقل أو على مستوى السلوك. وهذا ما يغرينا مجددا بالقيام بمحاولة أخيرة تهدف ـ بكيفية أعمق وبطريقة أخرى ـ إلى إدراك **جدلية المعرفي والسياسي في الخطاب الكلامي** جملة، عبر مقابلتنا بعض الأصول المعتزلية بأصول أشعرية معارضة لها:

أ ـ ذلك أنه إذا كنا نبهنا إلى أن الأصول النظرية للاعتزال مجموعة مبادىء تنتظمها علاقة نسقية ورابطة «عقلية» واضحة، فمعنى ذلك أن الخطاب الكلامي المعتزلي يهيمن عليه بوضوح مفهوم المسؤولية، القائم على التكليف «المعقلن» نظرياً وعملياً. ومن ثم نستطيع أن نلاحظ من خلال ذلك

---

(25) الشهرستاني، الملل والنحل، جـ 1، ص 25.

(26) لعل كل هذا كان وراء تصدر المعتزلة لمهمة توضيح «أصول الفقه» وتعميق البحث فيه. ولا يقصد ابن خلدون بـ«طريقة المتكلمين» في الأصول إلا هذا الأثر المعتزلي في علم الأصول، خاصة مع أعمال القاضي عبد الجبار وتلميذه أبي الحسين البصري. انظر ابن خلدون المقدمة، ص 816-817.

الخطاب، مدى حرص المعتزلة على تحديد العلاقة بين الله والإنسان في صورة **ميثاق معرفي** ـ أخلاقي؛ يجعل من **التكليف** تكليفاً معقلناً، نظرياً وتطبيقياً[27] الأمر الذي جعلهم **يعمّمون صورة ذلك الميثاق المعرفي والكلامي حتى على المستوى السياسي**، فيما يخص علاقة الناس بعضهم ببعض، وعلى وجه الخصوص فيما يهم علاقة الإمام بالجماعة في الدولة. ولهذا اعتبر المعتزلة «الدولة» أو الإمامة إن هي إلا تحقيق للطفين من الألطاف الإلهية الضرورية، ألا وهما: العقل والنبوة، الضامنان لشرعية ذلك الميثاق السياسي ووجوبه، مثلما كانا الوسيلتين لإدراك ذلك الميثاق المعرفي على المستوى الكلامي والميتافيزيقي. وعليه فإذا كان العقل والنبوة يشكلان مظهرين للطف الضروري، فإن الدولة أو الأمة، بالتالي، **مجال واسع لتجلي ذلك العقل ولإكتمال رسالة النبوة ومقاصد التشريع...**[28].

ب ـ لا نجد خيراً من التدليل على صحة تأويلنا هذا للموقف المعتزلي من أن نولي ببصرنا شطر الاتجاه الكلامي الأشعري الذي يحرص على أن يقابل الأصول المعتزلية بأصول **مضادة**، ستؤدي به بالضرورة إلى نتائج **مضادة** أيضاً على المستوى السياسي!:

ذلك أن حرص الأشاعرة، بعكس المعتزلة، على نفي **الضرورة** عن مفهوم اللطف؛ واستنكارهم إلزام الإرادة الإلهية بشيء **واجب** في حقه؛ وعدم إيجابهم على الله تعالى ضرورة **الوفاء** بمنطق الوعد والوعيد؛ ونفيهم **العلاقة الضرورية** بين الأمر والثواب، أو حتى بين السبب والمسبب على المستوى الطبيعي... كل هذا كان من شأنه، على المستوى «الكلامي» أولاً، أن يحدث «انفصاماً» في ذلك الميثاق الذي أسّسه المعتزلة، بل وفي كل ميثاق أو علاقة مبنية على الوضوح.

(27) انظر هذا البعد الأخلاقي لمفهوم «الميثاق» في: القرآن: المائدة/ 12-13؛ البقرة/ 27, 83؛ آل عمران/ 187.81؛ الأحزاب/ 8.7.

(28) لهذا لا يكف أغلب المعتزلة عن الدفاع، من هذا المنطق، عن ضرورة «الخلافة» أو السلطة في المجتمع. ولهذا اعتبروا من نفى منهم هذه الضرورة خارجاً عن الإجماع وصاحب رأي شاذ. وسوف نعود لتفسير هذا الرأي الأخير في مناسبة قادمة.

إن الطرح الكلامي الأشعري يؤدي، إلى جعل ذلك الميثاق أو «الاستخلاف» ليس قائماً ـ كما أكد المعتزلة ـ على الوضوح والمعقولية، ولكنه قائم على **محض الأمر ومطلق الإرادة**؛ دون إمكان ضبط طبيعة هذه الإرادة وذلك الأمر، ولا ـ بالتالي ـ ضبط ذلك الميثاق أو الاستخلاف. فلو أن الله تعالى عاقب الأنبياء والمؤمنين المخلصين، لما كان من منطق المنظور الأشعري، «ظالماً»؛ ولو أنه أثاب فرعون والجبابرة ومرتكبي الكبائر لما كان مُخلاً بـ «عدْله»! وذلك ليس إلا لكون الله يفعل في ملكه ما يشاء...

ونود قبل أن نقف على انعكاس هذا التبرير «الكلامي» على الموقف السياسي الأشعري، أن نؤكد من جهتنا أن تعريف الأشاعرة لمفهوم العدل، والذي جاء على النقيض من تعريف المعتزلة، كان له ضلع كبير في وصولهم إلى تلك النتائج الكلامية وإلى نسف ذلك الميثاق الذي حاول تأسيسه المعتزلة:

فإذا كان أصحاب «العدل والتوحيد» يحدّدون مفهوم العدل بالقول على لسان القاضي عبد الجبار، بأنه «ما يقتضيه **العقل من الحكمة**؛ وهو إصدار الفعل على وجه **الصواب والمصلحة**»[29]؛ الأمر الذي يجعل منه تعريفاً يؤكد على مفاهيم الحكمة، والنظام، والصواب، والمصلحة العامة، مقابل مفاهيم العبث، والفساد، والظلم. وهو تعريف، بما يتضمنه من هذه المفاهيم التي تجد سندها من «الشاهد»، يقوم على قاعدة أخلاقية وأساس إنساني واضح. إذا كان الأمر هكذا مع المعتزلة، فإن تعريف الأشاعرة لمفهوم العدل ينطلق، بعكس ذلك من أساس «أنطولوجي» إن صح القول، ينسفون فيه المفاهيم التي ضمنها المعتزلة تعريفهم السابق[30]. ففي تعريف الأشاعرة، لا يتضمن العدل في حقيقته مفهوم الحكمة أو الصواب أو المصلحة، وإنما هو في آخر التحليل ليس إلا «**التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم**»[31]. وعليه، فلا معنى لكونه تعالى عادلاً إلا **أنه فعّال لما يشاء**؛ وليس الظلم، بالتالي، سوى جريان الأمور على غير تلك المشيئة، لا أقل ولا أكثر!

---

(29) القاضي عبد الجبار. المغني.

(30) الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 25.

(31) نفسه، ج1، ص 52.

وكأني بالأشاعرة، في تعريفهم ذاك، قد وضعوا المشكلة في إطار إشكالي ضيق ومغلوط، قائم على أساس التساؤل الآتي: هل الله قادر على التصرف في ملكه دون «شريك»؟ وإذا كان العجز لا يستقيم مع مفهوم الالوهية والتوحيد، فمن الكمال إذن **إطلاق القدرة**؛ ووجب بالتالي التطابق بين هذه القدرة أو الإرادة وبين كل موجود، باعتباره مشمولاً بتلك القدرة، مراداً من طرفها. ومن ثم وجب عند الأشاعرة، حسب تعريفهم السابق لمفهوم العدل، اعتبار الله خالقاً للخير وللشر، للصلاح وللفساد، مريداً لهما معاً.

وإذا كان الاعتراض المفترض توجيهه إلى هذا الطرح الأشعري يقوم على التساؤل عن مبرّر نعت الله بوصف العدل، مع كونه خالقاً للشر والفساد، راضياً بالكفر والظلم! فإن الجواب الأشعري ينصب على التذكير بتصورهم للعدل الذي يعني عدم خضوع الموصوف به لشريعة خارجة عن إرادته. والملاحظ هنا أنه رغم ممارسة الأشاعرة، لقياس الغائب على «الشاهد»، فإنهم يتجاوزون عنه فيما نحن بصدده! ولذلك فقد جعلهم هذا الحرص على نفي أو تعطيل قياس الغائب على الشاهد في مفهومهم للعدل، ينفون عن الله صفة الظلم في نفس الوقت الذي يحرصون فيه على إرجاع كل فعل إليه؛ فالله خالق للظلم ولكنه غير ظالم! مثلما أنه تعالى خالق للكفر، ومع ذلك فلا يجوز نعته بالكفر، وهو خالق الطاعة في العبد، ولكنه ليس بطائع...

لعلنا نتمكن، بعد كل هذا، من أن نلاحظ أنه إذا كانت، القصدية المهيمنة على نظرية العدل المعتزلية تكمن في نفي الظلم عن الذات الإلهية وتنزيهها عن الفساد، فإن القصدية التي يتجه إليها مفهوم العدل الأشعري تتمحور، خلافاً لذلك، حول نفي «الشريك» عن تلك الذات. وعليه فالذات الإلهية عند الأشاعرة **غير ملتزمة** بأي ميثاق تجاه الإنسان، فالله يفعل ما يشاء، وليس واجباً عليه أن يفعل «الأصلح»؛ كما أنه تعالى غير ملزم بشيء اسمه الوعد والوعيد أو اللطف... لأنه يثيب **بمحض** فضله، فحسب، ويعاقب بموجب عدله (أي بمحض **حقه** في العقاب).

لأجل هذا، وكي يحافظوا على «منطق» هذه النتيجة، يسارع الأشاعرة إلى **رفض كون أفعال الله وأوامره معلّلة بالمقاصد والمصالح والغايات**؛ ما

دام التعليل يستلزم وجوب مراعاة الله للمصلحة في كل فعل أو أمر، وفي ذلك نفي للاختيار عنه تعالى في أفعاله[32]! وفي سبيل إثبات ذلك لا يتردد الأشاعرة في تأويل كل النصوص الدالة على خلاف ذلك.

جـ - تبعاً لهذا المنطق الكلامي المتيّز للأشاعرة، خاصة في المسائل التي شددنا عليها أعلاه، فإننا نظن أنه سرعان ما سهل عليهم **الانزلاق من هذا الموقف النظري والمعرفي إلى موقف مشابه على المستوى السياسي**: ذلك أن العديد من الأشاعرة، خاصة في العصور المتأخرة، قد انزلقوا فعلاً إلى تمجيد **«عقل القوة»** بدل **«عقل الوضوح»**، وإلى قبول وتبرير علاقة «لا عقلانية» بين رجل السلطة و«الرعية»، وبالتالي أمكن الفصل بين العدل والطاعة، بين الكتاب والسيف؛ وأمكن بالتالي، وبسهولة أيضاً، الفصل بين الشريعة والتاريخ، بين العقل والعصبية. كل هذا ونحن ندرك تماماً خطورة التطورات البنيوية المعقدة التي خلقت مثل هذه المواقف السياسية التبريرية. غير أننا نظن مع ذلك أن طبيعة هذه المواقف النظرية كان لها نصيب في تلك الأوضاع ذاتها وفي تبريرها.

وها هو ذا الموقف السياسي الرسمي لأبي الحسن الأشعري (324هـ) يُفصح بذاته عن مدى **سهولة إرجاعه إلى موقفه المعرفي «الكلامي»** من مفهوم العدل الإلهي، المشار إلى عناصره أعلاه: حيث يحدد أبو الحسن الأشعري موقفه السياسي العام بقوله: «ومن ديننا أن نصلي... خلف كل برّ وفاجر... ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم، **وتضليل** من رأى الخروج عليهم، إذا ظهر منهم (= الأئمة والحكام) **ترك الاستقامة**»[33]! بل علاوة على هذا، سوف يدافع الأشاعرة عن نسبية المفاهيم

---

(32) رغم أشعريته، فإن الشاطبي لا يتردد في نقد هذا الموقف الكلامي. انظر الشاطبي، (إبراهيم)، الموافقات، بيروت، دار المعرفة، ط 1975.2 جـ 11 ص 6-7 [تحقيق الشيخ عبد الله دراز]؛ في حين أن ابن حزم، رغم ابتعاده عن الأشعرية، فهو يدافع من جهته عن رفع الأسباب ويرفض تعليل أفعال الله، ويرى كالأشاعرة، أنه من الممكن أن يأمرنا الله «بالكفر به.. وبالظلم» «ولو شاء أن يحرّم ما أحل أو يحل ما حرّم لكان له ذلك». انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام جـ 1، ص: 28-29: 69-70. جـ v11 ص: 56 ,59، جـ VIII، ص: 98 .

(33) الأشعري، (أبو الحسن)، الأبانة عن أصول الديانة، القاهرة: دار الأنصار، ط 1977.1. ص 30-31.

والقيم الأخلاقية، ويحاول المتأخرون منهم، خاصة، تبرير حتمية التراجع الحضاري الذي يفترض قبول الواقع السياسي والاجتماعي كيفما كان؛ باعتبار أن عدالة «الخلفاء» الأوائل لا يُرجي أن يبلغها أحد بعدهم، مما ينسف كل محاولة لمطالبة السلطة السياسية المستجدة أو القائمة بأن تحذو حذو ذلك النموذج للعدالة..!

وعليه، وحيث أنه قد «ظهر الفساد في البر والبحر»، فلا يجوز الحديث عن **ميثاق** يربط الحاكم بالمحكومين، والراعي بالرعية؛ بل حتى لو جاز الحديث عن ميثاق في بداية تأسيس السلطة السياسية و«عقدها»، فإن هذا الميثاق يفقدكل مصداقيته عقب ذلك «العقد»؛ ما دام الإمام الأشعري يوصى أعلاه بالإبقاء على صورة واحدة من ذلك الميثاق، وهي **وجوب الطاعة** من جانب الرعية، حتى لو أخلّ الإمام بكل التزامات عقده تجاه الرعية! بل إن هذه الأخيرة، حين قيامها بمطالبة الإمام بالالتزام بمضمون «ميثاقه» وموجب عقد بيعته (وهو العدل والحكمة ورعاية المصلحة العامة)، ومدينة فيه «ترك الاستقامة»، فإنها، في رأي الأشعري، تكون هي الضالة والظالمة!

د ـ تلك شهادة عن ذلك الانزلاق، المشار إليه في الموقف الأشعري **من المستوى المعرفي والكلامي إلى مستوى النظرية السياسية**؛ فالسلطان الجائر ليس جائراً إلا من منظار الذين يقيسون مفاهيمهم على «عدالة الراشدين» ـ تماماً كما يفعل المعتزلة على المستوى الكلامي حين يقيسون الغائب على الشاهد! ويفرضون على الذات الإلهية تصوراتهم الإنسانية النسبية ـ بينما الطاعة واجبة للسلطة أو الإمام فحسب بحكم حق «تصرفه في ملكه» وبحكم تحلله من كل التزام سوى «حفظ البيضة» ومراسيم الدين. بل إنه رغم استبداده و«تغلبه»، وفجوره وظلمه، واجب الاتباع، دون أن يقدح كل ذلك في «عدالته» التي تنحصر في كونه مدافعاً عن حوزة البلاد وحياة العباد. **تماماً كما لا يقدح في الحكمة الإلهية وعدالتها «إمكانية» تصور عدم الوفاء بمضمون الوعد والوعيد**، أو عدم الالتزام بمنطق الأمر والثواب!

وكأني بالأشاعرة، في موقفهم السياسي ذلك، **يعرّفون السلطة السياسية بما عرّفوا به العدل الإلهي**، وكأن منصب الإمامة يقتضي، هو الآخر،

«التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم»!! ومن ثم نفهم ميل بعض الأشاعرة إلى القول بعدم «وجوب» الشورى في حق الإمام، بحكم تصرفه في الملك بمقتضى مشيئته واستقلاله بالتدبير! بل وكأن إطلاق إرادة الإمام هكذا في التصرف، دون ضابط، وحقه في تكليف العامة ما لا يطيقونه، ووجوب طاعتهم وصبرهم على ذلك، كان **انعكاساً لقول الأشاعرة، على المستوى الكلامي، بإمكانية «تكليف ما لا يطاق»**؛ وهو القول الذي رفضه المعتزلة وأوضحوا مناقضته لمفهوم العدل واللطف، بل كشفوا خلفياته «الايديولوجية»[34] حينما اعتبروه مجرد تبرير أموى «للامعقولية» مفهوم الجبر الذي نشط خلفاء بني أمية في الدعاية له وترسيخه في النفوس منذ معاوية، الذي كان على حد قول القاضي عبد الجبار «أول من قال بالجبر وأظهره... ليجعله عذراً فيما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماماً وولاه الأمر، وفشى ذلك في ملوك بني أمية»[35].

هـ - لقد ساعد، في رأينا، على ذلك «الانزلاق» من النظرية الكلامية أو المعرفية إلى الموقف السياسي عند الأشاعرة **بنيتان أساسيتان في الخطاب الأشعري:**

1 - تتمثل أولى البنيتين في كثرة لجوء الأشاعرة إلى الحديث عن «الإمكان العقلي» كتصور مقبول و«معقول» في ذاته، بجانب «الإمكان الوجودي»؛ حيث يتداخل الممكن مع الواجب، إلى درجة إلغاء ذلك الممكن لهذا الواجب دون أدنى شعور بالتناقض من جانب المفكر الأشعري. فأصل التصديق بالوعد والوعيد، مثلاً، ليس هو ما يقتضيه العقل، بل مستند التصديق فيه هو الخطاب الشرعي فحسب. وعليه، وبناء على مفهوم التوحيد، يجوز لله أن يخلف وعده؛ إنه خلف ممكن «عقلاً»، دون أن يؤدي هذا الإمكان إلى الطعن في الكمال الإلهي والعدالة الإلهية[36]. وقد استغرب القاضي عبد الجبار

(34) القاضي عبد الجبار، المغني، جـ 8 ص 3. ويحرص، القاضي عبد الجبار بهذا الصدد على أن يُرجع مفهوم تكليف ما لا يطاق إلى «المانوية»، كمصدر فكري، وإلى «الكسروية» كمصدر سياسي.

(35) نفس المصدر والصفحة.

(36) نفس الموقف نجده في الإحكام لابن حزم. انظر هامش 32 سابقاً.

لغفلة الأشاعرة عن نتائج مثل هذا الكلام؛ حيث أكد أن تجويز الأشاعرة فعل «بعض» القبائح على الله، فيه نسف لذلك الميثاق بين الله والإنسان، من حيث أن الموقف الأشعري يوجب أن يكون الله فاعلاً لـ «سائر» القبائح الممكنة الوقوع «وهذا يوجب تجويز **الظلم** والكذب عليه»[37]. غير أن أخطر ما يترتب على هذه الرؤية الأشعرية في رأي القاضي المعتزلي، افتقاد الضمان وانعدام الثقة في الأوامر والنواهي الشرعية، وفي الوعد والوعيد. وفي هذا تكمن أقصى درجات الفساد[38] الذي يتنزه عنه العقل والشريعة معاً.

ونستشعر من خلال هذا النقد للمنطق الأشعري، تخوف القاضي عبد الجبار من **النتائج «الكلامية» والسياسية على السواء**، المترتبة على القول «بمنطق الإمكان»؛ خاصة تخوفه من فقدان «الأمان» في المنطوق الشرعي جملة. ومن ثم فهو قد ألزم الأشاعرة بالقول: «بأنه تعالى سفيه، من حيث أراد السفه والقبح... وأن يريد أن يكذب في أخباره، وينفرد بالظلم، ويعذب الأنبياء ويثيب الفراعنة. وإرادته عندهم (= الأشاعرة) توجيه، فيجب ألاّ يأمنوا من كون ذلك. وفي ذلك انسلاخ من الدين وخروج عن الإسلام»[39]!!

هذا ومعلوم أن هذه البنية من التفكير في الاتجاه الأشعري قد سار على نهجها العديد من أعلام المذهب المذكور، وقد تجلت خاصة مع الغزالي في صياغته الأشعرية لنظرية السببية وعلاقتها بمفهوم «العادة»، حيث سيستند على «الامكان العقلي» لنفي الحتمية الطبيعية، وإن كان يرجع في نفس الوقت إلى «الامكان الوجودي» المتحقق لنفي احتمالية وجود ذلك الإمكان العقلي، والاقرار - من ثم - بوجود حتمية طبيعية أصبحت، بسبب ذلك، في حكم العادة «المستقرة» استناداً على خبر الشرع نفسه...

وإذا أمكن للبعض أن يجد فعلاً في هذا «السلوك العقلي» ما يبرره على مستوى التفسير «العلمي» المعرفي أو النظري المحض للظواهر الطبيعية، فإنه

---

(37) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 318.

(38) نفسه، ص 332.

(39) القاضي عبد الجبار، المغني، جـ VI: الإرادة، ص 341-343.

من حقنا مع ذلك أن نتصور مع القاضي عبد الجبار **الانعكاسات السلبية لتلك البنية من التفكير، على المستوى الاجتماعي والسياسي**: إذ سوف «يتعود» المفكر الأشعري على قبول **دخول الممكن على الواجب في الحقل السياسي** وإلغائه له بالمرة! وفي أحسن الأحوال، يصبح الممكن هو القاعدة، والواجب هو الاستثناء! ذلك أن المفكر الأشعري، شأنه في ذلك شأن المعتزلة، لا يخفي ولاءه لنموذج «الخلافة الراشدة» العادلة؛ غير أنه، مع ذلك، وتحت ضغط الظروف، سيضطر إلى قبول دخول «التغلب»، و«الملك»، والاستبداد، والفساد - كمفاهيم **ممكنة الوقوع** - على الخلافة الواقعة فتلغيها؛ وتصبح الخلافة التي تعني الالتزام بالعدل والحكمة، هي الإستثناء، والملك والتغلب هو القاعدة! ولن يجهد المفكر الأشعري نفسه، كما فعل المعتزلي، بالتنديد بهذا التغيير، ما دام ليس هناك تناقض حين تحويل الممكن إلى واجب، خصوصاً إذا كان ذلك الممكن السياسي يملك من «الوسائل» ما يفرض نفسه كواجب وكواقع محسوس لا يرتفع! بل، وما دام الخروج عنه، والتمسك بنموذج الخلافة كواجب ملغى، هو الذي من شأنه أن يؤدي إلى **الفتنة** التي تصير بمثابة «المستحيل» الوحيد الذي يجب دفعه وينبغي ألا يكون! وكما يقول أبو الحسن الأشعري، بلسان الأشاعرة، في نص سبق الاستشهاد بطرف منه: «ونرى الدعاء لأئمة المسلمين... وتضليل من رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الاستقامة؛ وندين **بإنكار الخروج بالسيف**، وترك، القتال في **الفتنة**»[40].

2 - أما ثاني البنيتين في الخطاب الأشعري والتي تركت بصماتها على موقف الأشاعرة السياسي، فنقدم لها بالقول: «إن المفكر الأشعري، إذا كان يجد نفسه ممزقاً بين نموذجه السياسي الذي لم يعد «واجباً»، بل أصبح مجرد إمكان غائب، وبين الواقع السياسي الطارىء الذي صار واجباً، رغم ما يكنّه و«يضمره» نحوه من عدم الرضى؛ ولكنه مضطر للتعامل معه، خوفاً من غول» الفتنة الذي يحصد الغث والسمين واليابس والأخضر... إذا كان المفكر الأشعري يعيش هذا التمزق في الولاء، وما يكمن وراءه من مفاهيم الممكن

(40) الأشعري، الإبانة، ص 31.

والواجب والمستحيل، فإن ذلك التمزق السياسي يتعمق بتعود المفكر الأشعري على بنية أساسية أخرى في نسقه الكلامي، ارتبطت به منذ فترة النشأة مع مؤسس المذهب؛ وهي بنية سبق أن نبه عليها ابن رشد الحفيد، ثم أشبعها تحليلاً وانتقاداً ابن تيمية الحنبلي:

الواقع أن الأمر يتعلق هنا بسلوك فكري ثابت يكاد يطبع مختلف المعالجات الكلامية، داخل المنهج الأشعري، للأطروحات الفكرية المختلفة. فهذا المنهج، كما لاحظ ابن رشد وابن تيمية بعده، يكاد يكون مطبوعاً بطابع «السفسطة»[41]! ورغم ما يبدو في هذا النعت من معنى قدحي ومبالغة ظاهرة، إلا أن ما يبرر وجوده يتمثل فيما نلاحظه في جل «الأصول» الأشعرية من حرص على **التوفيق بين المواقف المتناقضة** والمتعارضة، واتخاذ «موقف وسط»؛ الشيء الذي تبدو معه تلك الأصول أحياناً كثيرة، وكأنها لا تتحرج من الجمع بين المتناقضات، ولو على مستوى الظاهر:

فالصفات الإلهية، مثلاً، لا هي عين الذات ولا هي غيرها؛

والقرآن قديم المعنى، محدث اللفظ؛

والرؤية ممكنة الوقوع، إلا أنها لا تقع على محسوس!

والكسب، لا هو بالجبر ولا بالاختيار؛

والله خالق الظلم وليس بظالم؛

والإنسان غير خالق لأفعاله، ولكنه مسؤول عنها...

ولقد صارت مثل هذه الرغبة في التوفيق والجمع بين المتقابلات **سلوكاً ثابتاً** في بنية الفكر الأشعري ـ المتأخر منه خاصة ـ حتى أصبحت لديه قابلية للجمع بين المتقابلات، وبالتالي التعامل، **على مستوى الحياة الاجتماعية**، مع نماذج واختيارات «سياسية» متباينة، مع الإسراع في التبرير وإضفاء الشرعية على العديد ممن يفتقدها ولا يستحقها؛ إستناداً إلى تبريرات

(41) انظر ذلك في مناسبات عدة من كتاب تهافت التهافت لابن رشد، وكذا في كتابه مناهج الأدلة، ص 49؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، الرباط: مكتبة المعارف، د.ت. ج 7. ص 291.

نظرية عديدة، خصوصاً منها دفع «الفتنة» وحفظ وحدة الأمة...

هكذا نرى كيف أن البنيتين المعرفيتين «الكلاميتين» في الفكر الأشعري، بنية الإمكان والوجوب وبنية التوفيق بين المتقابلات، **تلتقيان معاً على المستوى السياسي**، حيث تعتبران المالك للسلطة السياسية «متصرفاً في ملكه على مقتضى مشيئته»، رغم ما يطرحه مالك السلطة هذا ـ عند انتقاله من الإمكان إلى الوجوب ـ من مشاكل نظرية وعملية متناقضة، يعمل المفكر الأشعري جاهداً على التوفيق بينها ومعالجتها، وترتيب درجات، المصلحة والمفسدة فيها، وسبل «التكيف» معها...

VI ـ إن النتيجة الكبرى التي نظن أننا استطعنا توضيحها من خلال كبرى المدارس الكلامية، تتمثل في عمق ارتباط علم الكلام بالمشاكل النظرية والسياسية المصاحبة لنشأة الظاهرة الإسلامية الأولى، وما تولّد عنها من أحداث سياسية؛ مما يدفعنا للاقتناع بأن الموقف الكلامي في الإسلام، منذ نشأته ورغم تناقضات مواقفه، لم يكن كلاماً في «اللاّهوت»، بقدر ما كان كلاماً في السياسة، وفيما تولّد عنها من قضايا وتبريرات نظرية، ومواقف عملية...

غير أننا نود من جديد، حتى تتأكد لنا الطبيعة السياسية والاجتماعية لهذا العلم في الإسلام، أن نلجأ مرة ثانية إلى أسلوب المقارنة؛ ولكنها، هذه المرة، مقارنة الخطاب الكلامي جملة، مع نموذج فكري آخر، يتمثل في الفكر الفلسفي، كما تحددت معالمه في الإسلام منذ الكندي والفارابي حتى ابن رشد الحفيد، تلك المعالم التي يفضل الفيلسوف أن يختزلها في كلمة واحدة، وهي أن الخطاب الفلسفي، وحده، ذو طبيعة «برهانية»، في مقابل الطبيعة «الخطابية» في النص الشرعي و«الجدلية» في الخطاب الكلامي عامة... فهل في الانطلاق نحو تلك المقارنة من هذه الأطروحة الأخيرة **ما يمكن أن يفيدنا، مرة أخرى، في تبين الطبيعة السياسية والاجتماعية لعلم الكلام في الإسلام؟**

1 ـ الإجابة عن هذا السؤال تأتي هذه المرة بطريقة غير مباشرة، عبر تعريف الفارابي لعلم الكلام، وهو تعريف قصد منه صاحبه، في المقام الأول،

أن يميز بصفة قطعية بين المنهج «الفلسفي» والمنهج الكلامي. وهكذا يرى الفارابي أن «صناعة الكلام ملكة، يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة، التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل»[42].

إن هذا التعريف يتضمن في آن واحد وصفاً وتقويماً، ويحدد موقفاً من علم الكلام. وهو تعريف سيكون له تأثير على من سيأتي بعْد الفارابي حتى الغزالي وابن خلدون من الأشاعرة؛ من حيث أنه يجعل طبيعة علم الكلام في الإسلام مجرد صناعة تتعلم، أو محض فن من فنون القول، مقصوده حصول «ملكة» **فكرية** محضة، تنحصر مهمتها في مجرد **النصرة** أو **التزييف** للآراء والعقائد...

غير أن الفارابي، رغم كونه قد حشر علم الكلام مع الفقه والعلم المدني في فصل واحد[43]، مما قد يوحى بالتقارب بين هذه الأصناف الثلاثة من العلوم في الإسلام؛ إلا أنه، بحكم «مرجعيته» اليونانية، قد جعل الاشتغال بالسياسة والعلم المدني، بمعنى الكلمة، حكراً على «الفيلسوف»، المؤهل وحده «لتدبير» المدينة. ومن ثم، فعلم الكلام، بعد الفقه، لا علاقة تربطه بالسياسة ولا بالتدبير؛ بل إنه مجرد **صناعة تتعلم** باختيار الفرد لاكتساب قدرة على «الدفاع» عما هو معطى، ونقض كل ما يخالفه، ولأجل هذه المهمة المحدودة، بالذات، لم يكن الكلام «برهاناً»، بل هو مجرد «جدال» ومماحكة.

واضح إذن، وبغض النظر عن لا تاريخية هذه الرؤية لعلم الكلام، والتي سيتبناها كثير من الأشاعرة أيضاً! أن موقف الفارابي من علم الكلام محكوم بثابت الثقافة اليونانية لديه. **لقد كان الفارابي ينظر إلى تاريخ الأفكار و«الملل والنحل» في الإسلام من خلال منظار الفلسفة اليونانية**؛ وبالتحديد، من خلال الرؤية الأرسطية ـ الأفلاطونية لتاريخ الفلسفة اليونانية. ومعلوم أن من بين ما ورثه أرسطو عن أستاذه أفلاطون، ذلك التقويم المعروف

(42) الفارابي (أبو نصر). إحصاء العلوم، القاهرة: مكتبة الأنجلو ـ المصرية ط 1968.3، ص: 131 [تحقيق عثمان أمين].

(43) نفس المصدر، الفصل الخامس، ص 124-138.

«للسفسطائي» في المدينة اليونانية؛ فالسفسطائي، من منظور أفلاطون، «فيلسوف مزيف»! مقابل للفيلسوف الحق الذي هو أفلاطون نفسه أو أرسطو. فالفيلسوف الحق، هو وحده الذي يجب أن يوكل إليه أمر تدبير سياسة المدينة؛ وهو الذي يجب أن يرأسها، كما كان يود ذلك أفلاطون؛ أو هو الذي يجب، على الأقل، أن تسمع «حكمته» ونصائحه بين يدي رجل السياسة (كما كان يفعل أرسطو مع الاسكندر..).

لأجل هذا وبسببه، **لم يكن الفيلسوف في حاجة إلى مناظرة «الآخرين»** ومجادلتهم. ومن ثم كانت مهمته الكبرى البحث عن الحقيقة واكتشافها و«البرهنة» عليها، كمعرفة فلسفية يجب اعتبارها وانتهاج سبيلها في كل تدبير سياسي. وعليه، إذا كان الفيلسوف لا يخاطب بحكمته وبمنهجه البرهاني غير فيلسوف «نظير» له أو من يقوم مقامه على رأس الدولة أو المدينة الفاضلة؛ فإن «السفسطائي» قد اختار موقعه داخل «الجمهور» البعيد عن تمثل تلك الحكمة الحقة؛ الأمر الذي جعل هذا السفسطائي، الفاقد للحكمة الحقة الأصيلة، **لا يبتكر آراء جديدة**، بقدر ما يزعم أن لديه «ملكة يقتدر بها... على نصرة الآراء والأفعال المحدودة» المعطاة له سلفاً من طرف «زبنائه»، الراغبين فقط في الانتصار «وتزييف» موقف الخصم. فالسفسطائي اذن، حسب التأويل الأفلاطوني ـ الأرسطي، رجل غير مبتكر، عاجز عن البرهان، بائع للكلام، مقتدر على المماحكة والجدال...

هذا هو نموذج الرجل السفسطائي اليوناني، الذي **فتش عنه الفارابي في المدينة الإسلامية**، فعثر عليه في شخص «المتكلم»! فالكلام، هو أيضاً، صناعة (فهي قابلة للتعليم، إذن، كما كان السفسطائي يعلم صناعته) مهمتها منحصرة في مجرد الدفاع أو النصرة لآراء معطاة سلفاً، (مثلما كان السفسطائي يدافع عن آراء يتلقاها من زبنائه) وتزييف كل ما خالف تلك الآراء بمختلف أنواع الجدال و«السفسطة»!

لهذا لا نستغرب إذا وجدنا الفارابي يضيف إلى تعريفه وتقويمه السابق لعلم الكلام في الإسلام، ما يعتبر في المدرستين السقراطية والأرسطية من أخص مميزات الحركة السفسطائية؛ حيث يقول بعد أن حدّد المواقف والفرق

الكلامية[44]: «وآخرون [من المتكلمين] لما كانت ملّتهم عند أنفسهم صحيحة لا يشكّون في صحتها، رأوا أن ينصروها عند غيرهم ويحسنوها، ويزيلوا الشبهة منها، ويدفعوا خصومهم عنها بأي شيء اتفق: ولم يبالوا أن يستعملوا الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة...»!

وليس غير السفسطائي، حسب القراءة الأفلاطونية ـ الأرسطية، من يجيز لنفسه أن يخلط الحكمة بالكذب والبهتان! وهو ما أراد «المعلم الثاني» أن يبحث عنه في المدينة الإسلامية، **فقرأ تاريخ علم الكلام بعيون يونانية**[45] ولعلها ذات العيون التي ستجعل ابن رشد الفيلسوف، يطلق تحذيراته من شيوع «الكلام» ومنهجه الجدلي بين «الجمهور» من الناس. إذ هذا الجدل قد يجعل الجمهور يحوم حول الحمى والمناطق المحرمة عليه في عرف الفيلسوف: إنها العقائد والتدبير للسياسة الفاضلة. وما له دلالة هنا أن يكتب ابن رشد مستعدياً رجل السلطة السياسية على علم الكلام وتراث المتكلمين[46]. خوفاً من تلاقي هذين «النقيضين» للفلسفة: علماء الكلام والجمهور! وهو تلاقٍ، إن تم ـ وقد حدث ذلك فعلاً في عدة مناسبات ـ فلا يمكن أن ينتج إلا موقفاً سياسياً!

2 ـ إن هذا «الموقف» الفلسفي من علم الكلام قد يحتاج منا إلى توضيح، اعتباراً، لما يترتب عليه من نتائج سياسية واضحة! ذلك أن الخطابين الكلامي والفلسفي، بالنسبة للفيلسوف، (الفارابي وابن رشد) يفترقان أساساً في **القصدية المهيمنة** على كل واحد منهما، إنها قصدية تفصح عنها بوضوح **طبيعة المنهج الممارس** على مستوى كل من المعرفتين المختلفتين:

(44) نفس المصدر، 137-138؛ ومن جهة أخرى، فإن مجرد تقريب الفارابي علم الكلام إلى الحركة السفسطائية، اعتراف ضمني منه بالبعد السياسي في ذلك العلم؛ اعتباراً لحضور هذا البعد في الحركة السفسطائية ذاتها باعتراف أفلاطون نفسه؛ حيث أن إعدام سقراط، كحادث سياسي، ينسبه أفلاطون إلى تلك الحركة..!

(45) لقد ولد الفارابي بعد فترة قصيرة من انقلاب المتوكل على المعتزلة، ولا يُستبعد أن تكون نكسة المعتزلة قد تركت آثارها السلبية حول عواقب اشتغال المتكلم بالسياسة، وكأن الفارابي يصدر في تقويمه هنا عن تجربة هذه النكسة...

(46) أو مليل (علي)، «السلطة السياسية والسلطة العلمية...»، مرجع سابق، ص 26-28.

بيان ذلك أن المؤاخذة الكبرى التي لا يفتأ الفيلسوف في الإسلام يوجهها إلى المنهج الكلامي، أنه منهج «جدلي». وهو وصف يحمّله الفيلسوف (ابن شد، خاصة) أكثر من معنى سلبي وقدحي، في مقابل المنهج البرهاني للفيلسوف؛ هذا «البرهان» الذي وحده ـ في عرف الفيلسوف ـ يوصل إلى «الحقيقة» الخالصة، التي بعد الوصول إليها والبرهان عليها، **لا تقبل الردّ ولا الطعن**، والفيلسوف يصل إلى هذه الحقيقة بمحض عقله، ودون اعتبار **للمخالفين**، مهما بلغت قيمتهم أو كثر عددهم...

والظن أن هذا الفارق الذي يركز عليه الفيلسوف، يشكل تمييزاً أساسياً لعمل الكلام عن الفلسفة في الإسلام؛ غير أنه تمييز يشهد، في العمق، على الطبيعة «السياسية» لعلم الكلام بسبب منهجه القائم على الجدل و«المناظرة»، مقابل الفيلسوف الذي **يفضل الصمت على الحوار والمجادلة**. ذلك أنه بعكس هذا الأخير، فإن المتكلم لا يستطيع الكتابة أو الخوض في «علمه» إلا إذا فرض وجوداً **للآخر** وحضوراً كاملاً له؛ ان المنهج الكلامي، القائم على الجدل أو المناظرة بشروطها، ينطلق دوماً من **الاعتراف بحق الإختلاف**، الشيء الذي يفرض ضرورة اتخاذ منهج الحوار والمناظرة والجدال و«الكلام» المسموع...

وعليه، فتمسك المتكلم بهذا المنهج الجدلي، فيما بعد مرحلة النشأة، ورغم تغير الظروف، إنما يعكس استمراراً لتقليد **سياسي لأوائل المتكلمة**، الذين حصروا علمهم في المجال السياسي والأخلاقي. فرغم الانحسار الذي عرفه نشاط المتكلمة، بعد ترسخ تقاليد «الدولة السلطانية»، ظل منهجهم الفكري متأثراً بطبيعة ذلك «المجال السياسي»[47]؛ وهو مجال يفرض «الاختلاف» ويقتضي من ثم الصراع والجدال. ومهما بدا من أن المتكلم قد صار، لأسباب موضوعية، يبتعد بدرجات متفاوتة عن ذلك المجال وعن «جليل» الكلام ليغرق في «دقيقه»، فقد ظلت، مع ذلك، الهموم السياسية

---

(47) واضح أن المتكلمين لم ينتهوا إلى تكوين «نظرية سياسية محددة، غير أن المهم هو انخراطهم المبكر في مواقف سياسية فعلية، انطلاقاً من جملة مفاهيم ومصطلحات لم يتأخروا عن توظيفها سياسياً!

والاعتبارات العملية غالبة على إشكالياته المختلفة. مما يعني أن المتكلم لا يكتب أبداً ـ إن كتب ـ لنفسه؛ وإنما هو يكتب، بالأولى، للآخرين، لأجل الحوار معهم، أو لاستئناف ذلك الحوار كتابة، بعد أن بدأه «كلاماً» ومناظرة ومواجهة.

من هنا أهمية حضور **«الآخر» في الأدبيات الكلامية كـ «خصم مناظر»**، يملك من حق التعبير والوجود ما يملكه المتكلم نفسه. فلا عجب بعد هذا، أن يستمر الهاجس السياسي مع الخطاب الكلامي؛ وهو الذي يفسر استمرار هذا المنهج الجدلي، مما يجعل من المتكلم دائماً كاتباً للآخرين، وداعياً لهم ـ مؤيدين ومخالفين ـ لمشاركته في هذا الجدل ولاستئناف الحوار والمناظرة. فالآخر، وخاصة الآخر المخالف سياسياً، يملك حضوراً كبيراً في الخطاب الكلامي ويؤثر، من ثم، على مسار المنهج المتبع فيه.

ولا أدل على اصدق احتمال هذه الرؤية لطبيعة الخطاب الكلامي، من أن المشكلة حينما تُعكس في الخطاب الفلسفي، فإن ذلك يؤثر عكسياً على المنهج المفضل لدى الفيلسوف في الإسلام: ذلك أن الفيلسوف في الإسلام (الفارابي، ابن باجة، ابن طفيل) يرى أن الخطاب الفلسفي لا يتأسس إلا إذا اعتزل الفيلسوف المجتمع المرفوض. غير أن لمفهوم «الاعتزال» هنا دلالة خاصة؛ فأصالة الفيلسوف الحق لا تتأكد إلا إذا آمن بـ «دونية» الآخرين، وباستعلاء الفلسفة على غيرها، **وآمن بعجز الآخرين** عن إدراكها[48]. ان الفيلسوف في المجتمع الإسلامي خاصة، يعشق **التوحُد ويدبر لنفسه** المتوحدة، في مدينة فاضلة لم توجد بعد...

ومهما يحاول من إعادة «قراءة» هذا التراث الفلسفي بربطه بمشاكل البيئة التي أفرزته، فإن النتيجة الواضحة أن الفيلسوف، في تأسيسه حتى لفلسفته الأخلاقية العملية، كان ينطلق من إيمان أن ما يؤسسه لا يصلح إلا على انقاض الحاضر الميؤوس منه. لذا فقد اختار الفيلسوف الأصيل والحكيم

(48) إن الدعوة إلى «إلجام العوام عن علم الكلام»، رغم كونها تلتقي مع هذا الموقف من الجمهور، فإنها لم تكن لتظهر إلا لأن «الكلام» قد انتشر فعلاً بين الجمهورا ونزل إلى مواطنه في الأسواق والمساجد...

المتفرد، أن يصم أذنيه ويغمض عينيه عما يفكر فيه ويمارسه الآخرون، جمهوراً كانوا، أم متكلمين، أم فقهاء أم ما شاء الله أن يكونوا! ومن ثم لم يكن «للآخر» حضور، بمعنى الكلمة، في كتابات الفيلسوف الإسلامي.

والظاهر من جهة أخرى أن هذا الغياب للآخر قد زكّته طبيعة الموضوع الذي يجدُّ الفيلسوف في البحث عنه؛ إن موضوعه هذا ليس في متناول الآخرين، بل ولا هو «متداول» بينهم حتى ينشغلوا به أو يشغلهم[49]، إن موضوع الفيلسوف هو الحقيقة التي يجب أن تكون مطلقة، ثابتة **وواحدة** أيضاً، لا تقبل الرد ولا تحتمل الجدال. وفي سبيل الوصول إلى تلك «الحقيقة»، ينهج الفيلسوف نهجاً يسميه «البرهان»؛ هذا الأخير الذي يتطلب **ألاّ ينصت الفيلسوف فيه إلا لنفسه ولعقله المتفردالمتوحد...**[50].

إن اعتقاد الفيلسوف بتفرده بامتلاك البرهان ينطلق غالباً من الشعور بالاستعلاء تجاه المتكلم الممارس للجدل؛ خاصة إذا أسس ذلك الاعتقاد على القول باستعداد «فطري» وقدرة جبلِّية على «الاتصال»! ولذلك فامتلاك ملكة البرهان، خاصة مع «المعلم الثاني»، يقصد ـ بوعي أو بدون وعي ـ الى **إسكات الآخر**، والذي يتم استدعاؤه في أحسن الأحوال ليس كمخاطب ولكن كمجرد مستمع متلقٍ! بينما القصد الأساس من الخطاب الكلامي ومن منهجه الجدلي، وبالأخص من حيث كونه كلاماً في السياسة وفيما يشغل بال الناس، إنما هو إثارة الآخر، ودفعه إلى «المشاركة» في المناظرة، ودعوته إلى طرح «برهانه»، هو الآخر، وبديله النقيض...

ذلك فرق، بين فروق أخرى، تميز الجدل عن البرهان، والكلام عن الفلسفة في الإسلام، و«للسياسة» ضلع واضح فيه كما ألمحنا إلى ذلك.

VII ـ لا نود أن نختم حديثنا عن البعد السياسي في هذا «الفقه

(49) نتذكر هنا، مثلاً، انشغال الجميع بمشكلة «مرتكب الكبيرة» أو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»..

(50) يبدو أنه من الممكن استثناء ابن رشد من ذلك، بعد أن اضطُر، بسبب «ثقافته» الفقهية، أن يخوض «جدلاً» وحواراً بينه وبين مخالفيه فجاءت كتاباته في «التهافت» و«الكشف عن مناهج الأدلة» متميزة عن كتاباته الأخرى، مطبوعة بطابع «كلامي» واضح!

الأكبر»، علم الكلام، قبل أن نبدي ملاحظة سريعة، **تفسر غياب «السياسي» من ساحة هذا العلم** في فترة متطورة من تاريخه. وكما هو واضح فتفسير الغياب هو بالأول يتضمن تفسيراً لأسباب الحضور!

فمن المعلوم أن ظروف التطور السياسي والاجتماعي في الإسلام، سترغم الممارسين لعلم الكلام، وقد كان عددهم في ازدياد دائم، أن يحوّلوا بالتدريج التوجهات «السياسية» لعلمهم (مشكلة الإمامة، مشكلة مرتكب الكبيرة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مشكلة «الخروج» عن أئمة الجور...) ويخوضوا، بالمقابل، في مواضيع قريبة الصلة بالمشكلات الميتافيزيقية المجردة، المتداولة في الخطاب الفلسفي في الإسلام...

وبصدد هذا التحول الذي تمّ بالفعل، يمكننا التساؤل عن دلالة تأخير «باب الإمامة» - التي شكلت منذ البداية جوهر علم الكلام، ورافقته لفترات طويلة - حيث أصبح ذلك الباب؛ منذ القرن الثالث للهجرة وفي عصر «التدوين»، لا يُدرج في المصنفات الكلامية المبسوطة أو المختصرة إلا ضمن آخر أبوابها أو فصولها[51]! وذلك مقابل ما أصبح المتكلم، معتزلياً وأشعرياً على السواء، يوليه من شغف بـ «دقيق الكلام» وبتفسير «**الطبيعة** والكون»، بدل الانشغال بتفسير **الإنسان** والمجتمع ومشكلة الإمامة (= السياسية)، التي ما سُلّ في الإسلام سيف مثلما سُلّ عليها! فإطلالة سريعة على فكر العلاف والنظام، وهما يمثلان قمة الفكر الاعتزالي، تدل على مدى «التراجع» الذي حصل في فكر «المتكلم» عن التفكير في السياسة فضلاً عن الاشتغال بها! وإذا كان الافتتان بالبحث في «دقيق الكلام» انعكاساً لعصر الترجمة وانفتاحاً على الثقافات الوافدة، فإن ذلك قد عكس شيئاً آخر، وهو أن السلطة السياسية قد استطاعت أن تبسط نفوذها، وتستقطب المتكلم أو الفقيه، وتقنعه بـ «فائدة» الكفّ عن التفكير فيما ينبغي أن يكون في السياسة أو في المجتمع، ويتجه كلياً إلى تفسير الطبيعة والكون! وهو ماسيؤدي إلى أن تطغى على الأدبيات الكلامية مفاهيم ومصطلحات جديدة لا علاقة لها بمصطلحات «الأصول

(51) انظر مثلاً الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، الباب الرابع عشر والأخير! كذلك: الجويني، لمع الأدلة، الفصول الثلاثة الأخيرة!

الخمسة» وما تَوّلد عنها. فبدلاً من الاهتمام **بالعدل، والجبر والاختيار، والفسق والكبيرة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر و«الخروج»...** أصبح الاهتمام منصباً والخلاف معمقاً حول الجزء والجوهر والحركة والسّكون، واللون والصوت والرطوبات واليبوسات[52]..! ورغم أن المتكلم ظل يهتم بالمجالين معاً، الميتافيزقي والسياسي ـ الأخلاقي، إلا أن المجال الأول وما تميز به من «دقيق الكلام» صار رمزاً للتضلع في علم الكلام وعنواناً على «منتهى الإقدام» فيه والانتساب إليه!

وحيث أن عالم الكلام قد سلك هذا السبيل لتحويل اهتمامه من تفسير المجتمع إلى تفسير الطبيعة والوجود، فإن «رجل السلطة» لم يعد يخشى من علمه هذا شيئاً؛ فمدّ له يد المساعدة، وأنشأ له المدارس، بل وفتح له أبواب قصوره للمناظرة والمجادلة! وأنزله منه منزل «النصيحة»، وما ذلك إلا لكونه يعلم أن جدل ومناظرة أولئك المتكلمين «الجدد» لن يتحولا إلى سلاح ضده، كما كان يتحول كلامهم، قديماً، إلى تنظير سياسي وإلى رفع للسيوف وتغيير للمنكر! فكلامهم الجديد، قد صار في النهاية، بالنسبة إليه «كلاماً» خارج السياسة، أي خارج المجتمع وواقعه المعيش. ولذلك لم يستصعب رجل السياسة أن يحرص على مشاهدة تلك الجلسات للمناظرة بين المتكلمين، الذين لم يدّخروا وسعاً للمبارزة بمحضر رجل السياسة خاصة، رغبة من كل واحد منهم في «افحام» خصمه المتكلم، بعد أن كانوا، بالأمس، ورغم اختلافاتهم، متفقين حول نقد ومراقبة هذا الخصم المشترك، الذي يجلس اليوم متفرجاً عليهم بعد أن جمعهم في رحاب قصره!!

VIII ـ «طريقة المتكلمين» مساهمة في التأصيل للسلطة العلمية في الإسلام:

إن حضور البعد السياسي في الظاهرة الإسلامية الأولى، وتداخل العقيدي والسياسي فيها، أمر قررته نصوصها وأكّدته تجربتها التاريخية،

(52) انظر نموذجاً دالاً على هذا التطور في علم الكلام إلى حدود أوائل القرن الخامس، عند: النيسابوري، أبو رشيد سعيد، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين. بيروت: معهد الإنماء العربي، ط 1979.1 [تحقيق معن زيادة ورضوان السيد].

وعكسته بالتالي المواقف الكلامية التي لم تكن في مراحلها الأولى ـ خاصة ـ «لاهوتاً» ولاترفاً فكرياً؛ بل إن الخطاب الكلامي، بمنهجه الجدلي ومواقف رجاله العملية، كان «كلاماً في السياسة» وانعكاساً لوضع قائم، واستمراراً لنفس لنهج الذي دشّنه الإسلام في المجتمع العربي، والقائم على تأسيس النقد وتأصيل المفاهيم...

وإذا كان علم الكلام قد ساهم بهذا في ترسيخ تقاليد سياسية متميزة، فإنه في آن واحد لم يكن أقل إسهاماً في ترسيخ تقاليد معرفية، غذّت «العلْم الإسلامي»، اعتباراً لكون المتكلم، بمختلف اتجاهاته، قد حرص دوماً على أن ينتسب إلى «أم العلوم» في الإسلام ـ الفقه ـ ويدلى بنصيبه في تطويره وإغنائه، حتى لا يكاد يحصل التمييز بين شخصية المتكلم وشخصية الفقيه بصدد العديد من أقطاب «الكلام» في الإسلام.

إن هذا التداخل بين النوعين من المعرفة في الإسلام وبين الصنفين من الشخصية الحاملة لها، سيمكن علماء الكلام، خاصة منهم رجال الاعتزال، من ترسيخ أسس «السلطة المعرفية» في الإسلام، وذلك بفضل اضطلاعهم بمهمة مزدوجة: فمن جهة، ساهم علماء الكلام في ترسيخ جملة تقاليد سياسية حتى بين أوساط فقهية لا تتبنى في الظاهر مذهباً «كلامياً» معيناً، أو أنها تقف من الاعتزال خاصة، موقفاً معارضاً؛ ومن جهة ثانية، فإن ذلك الموقف العملي سيجعلهم، على المستوى النظري، يساهمون بحظ وافر ويقومون بدور ريادي في تطوير أصول الفقه كـ «علم» يُحدِّد ضوابط السلوك مثلما يؤسس أصول التفكير في لاسلام. بل إن مساهمة المعتزلة بصدد هذا الميدان الأخير سينعكس أثرها حتى على العديد من علماء الأصول، خارج المذهب المعتزلي، الذين لم يتأخروا في تبني جوهر الأطروحات المعتزلية بخصوص هذا العلم الإسلامي الأصيل.

فرغم تشدد الحنابلة المعروف بهذا الصدد، فإن الفقيه الحنبلي الكبير علي بن عقيل (513 هـ) لم يستطع الاستغناء عن «منهج» المعتزلة الكلامي والأصولي؛ حيث نراه يبرر رفضه الانصياع لأمر زملائه في المذهب له بهجر أسس الفكر المعتزلي، بأن ذلك من شأنه أن يحرمه علماً نافعاً! والجدير

بالذكر أن ابن عقيل قد تتلمذ على محمد الكرخي المعتزلي (487 هـ) تلميذ شيخ معتزلة عصره أبي **الحسين** البصري صاحب **المعتمد** في أصول الفقه[53]. وقد انتبه ابن خلدون بهذا الصدد إلى مبلغ تأثير الأدبيات الكلامية في تطوير وإغناء علم أصول الفقه، خاصة مع المعتزليين القاضي عبد الجبار وتلميذه أبي الحسين البصري، إضافة إلى الأشعريينْ إمام الحرمين الجويني وتلميذه الغزالي. كما نراه يشير إلى أن ازدهار «أصول الفقه» وتهذيب مسائله وتمهيد قواعده العقلية قد تم بفضل أعمال هؤلاء الأربعة والتي صارت مورداً لكل أصوليي الإسلام، مما حمل ابن خلدون على أن ينعت تأصيل هؤلاء المتكلمين، معتزلة وأشاعرة، لعلم الأصول بـ«**طريقة المتكلمين**»[54]، وهي الطريقة التي شملت الشافعية والمالكية والحنابلة، مقابل «الطريقة الفقهية» التي اشتهرت بين الفقهاء الأحناف...

ولا أدلّ على بعد تأثير «طريقة المتكلمين» هذه، خصوصاً في صورتها المعتزلية، من استهلال أبي إسحاق الشاطبي حديثه عن المقاصد الشرعية بـ «**مقدمة كلامية**»، على حد تعبيره، مدافعاً فيها عن وجوب تعليل الأحكام الشرعية بالمصالح، رافضاً هناك الموقف الكلامي لأغلب الأشاعرة حول نفي تعليل أفعال الله، جانحاً بذلك إلى رأي المعتزلة المعروف حول مشروعية ذلك التعليل، محتجّاً بكون أغلب علماء الأصول المتأخرين قد مالوا إليه وقالوا به[55]، مثلما مالوا إلى رفض الأطروحة الأشعرية الأخرى حول «تكليف ما لا يطاق»، وقالوا بالبديل المعتزلي فيها...[56].

وبذلك يكون علماء الكلام سواء بمواقفهم السياسية أو الفكرية، قد **ساهموا بكيفية مباشرة في تأصيل علم الأصول** وإغناء مباحثه؛ مما يعني

---

(53) انظر: أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، مصر: عيسى البابي الحلبي، ط 1972.3، القسم ١، ص 975؛ قارن كذلك، MAKDISI,G
IBN AQIL et la resurgence de l'islam traditioneliste au XIS. DAMAS: institut francais de Damas, 1963.

(54) ابن خلدون، المقدمة، ص 816-717.

(55) الشاطبي (إبراهيم) الموافقات، مرجع سابق ج 11 ص 6-7.

(56) نفسه، ج 11، 107.

أنهم بذلك قد ساهموا أيضاً في توضيح أسس «السلطة المعرفية» التي ستجعل أصحابها يشعرون أنهم «الموقعون عن ربّ العالمين» وليس مجرّد موقِّعين عن السلاطين! وهذا هو التقابل الكبير الذي تأدينا إليه، وحان أوان بيان إشكاليته.

القسم الأول

«السلطة العلمية» والتجربة السياسية في الاسلام
ـ إشكالية العلاقة بين «السلطان» و«القرآن» ـ

«لمّا وُلي [عبد المالك بن مروان] الخلافةَ أخذ المصحف ووضعه في حجره، وقال: هذا فراق بيني وبينك»!

الطرطوشي، سراج الملوك، ص 80.

* مقدمة

* الفصل الأول: التجربة السياسية في الإسلام: جدلية المفهوم والممارسة.

* الفصل الثاني: الفكر الأصولي ومشكلة التأسيس «للسلطة العلمية»، في الإسلام (نشأة علم الأصول: أية مقاصد؟).

القسم الأول

«السلطة العلمية» والتجربة السياسية في الإسلام

- إشكالية العلاقة بين «السلطان» و«القرآن» -

مقدمة

كيف يمكن إنجاز تقويم «للعلم» في الإسلام، سواء من حيث النشأة أو الأهداف والمقاصد أو التطور، دون أن نضع في الاعتبارَ أهمية دور السّلطة السياسية ومؤسّساتها المختلفة، كإطار اجتماعي ومعطى واقعي، حيث لا تكف تلك السلطة عن ترك بصماتها على كل من يمر في طريقها، ويساكنها، ويقاسمها الأرض والهواء؟!

وإذا لم يكن مستغرباً عند ابن المقفع أن يتمنى رجل السلطة - فيما لو كان بمقدوره ذلك - أن يستأثر، دون الناس، حتى بالماء والهواء، فلا يوزعهما عليهم إلا بمقدار ما يضمن من طاعتهم ويحقق تبعيتهم! فكيف لا يكون لمثل هذا الطموح الشامل والرغبة في الهيمنة صدى في «العلم» وتأثيراً عليه؟ وإذا أمكن «لرجل السياسة» الاستحواذ والتأثير على «أجساد المحكومين»، فكيف تسلم عقولهم وينجو إنتاجهم المعرفي من ذلك التأثير؟!

وما دامت التجربة السياسية في الإسلام ذات «تقاليد» غنية ومتراكمة، كما يعرف الجميع، فقد كان ذلك حرياً أن ينبه قدماء مؤرخي الإسلام إلى **تلك الجدلية الممكن ملاحظتها بين نشأة «العلم» والإطار الاجتماعي والسياسي** على وجه التحديد؛ خصوصاً بعدما أبدى هؤلاء القدماء اهتماماً زائداً بالسير وتاريخ الطبقات وأدب المناقب؛ بل منهم من اهتم برصد «المحن» السياسية المسلطة خاصة على «رجل العلم» في الإسلام. ولقد كان بإمكان هذه «المادة» التاريخية والسياسية الغزيرة أن تخترق حجاب الظاهر، وتنفذ إلى الحياة الشخصية والفكرية لصاحب المناقب، وتنبه الواقف عليها

إلى العلاقة الممكن رصدها بين الظرف السياسي وبين «مناسبة» تصدر رجل العلم لبث علمه أو انكبابه على التأليف وتشكيل «نظرياته»... غير أنه على الرغم من هذه الإمكانية المتاحة لتأطير العلم الإسلامي، اجتماعياً وسياسياً، فإن اهتمام القدماء برصد ذلك وإبرازه يكاد يكون منعدماً!

وإذا كانت هذه المشكلة لم تعد اليوم مجهولة بالنسبة لتاريخ العلم في الإسلام، منذ أن فتح المستشرقون من قبيل جيب (H. GIBB) وشخت (SCHACHT) وروزنطال (F. ROSENTHAL) وبرانشفيك (BRANSCHVIG)... البحث في هذا المجال، وبالرغم من وعي الجميع بخطورة «الإديولوجي» في تفسير «المعرفي»، نشأة وتطوراً؛ فإن العديد من التأويلات والقراءات المقترحة في تلك الأبحاث والمساهمات، يتم تقديمه وتبريره غالباً في غياب التاريخ الفعلي، ممّا يصعب معه ضبط ذلك التأويل وتحقيق تلك القراءة... ومهما يكن، فإن «المعرفي»، مثلما يكون أحياناً انعكاساً للسياسي، يخضع له ويبرره؛ يصير أحياناً أخرى «سلاحاً» يضمر رغبة في مواجهته، سواء لمشاركته مجال السلطة والتأثير، أو لسحب بساط «الشرعية» من تحته؛ وإن كان هذا التحدي يتم غالباً على مستوى الفكر والقلم، لا على مستوى السيف والعصا! من هنا وجب تأجيل كل حديث عن الخطاب الأصولي في الإسلام، قبل أن نوطىء له بتحليل طبيعة التجربة السياسية في الإسلام التي في ظلها ترعرع علم الأصول وتطورت معرفته...

الفصل الأول

التجربة السياسية في الإسلام:
جدلية المفهوم والممارسة

I ــ «خليفة» أم «سلطان»؟

1 ـ نلاحظ في الكتابات التاريخية والكلامية التي اهتمت بتسجيل تطور التجربة السياسية في الإسلام وبرصد القناعات النظرية المحركة لها، نقاشاً حول مشكلة تصنيف أنواع الحكم الممارس على المستوى الفعلي، منذ قيام الدولة الأموية، ودوران ذلك التصنيف بين مفاهيم ثلاثة: الخلافة، الملك، والسلطان. ونظن أن ذلك النقاش، وكذا الاختلاف الذي أفرزه، قد بقي غالباً في إطاره النظري في مستوى أخلاقيات الحاكم النموذجي. وقد دفعت الانقسامات السياسية، وظهور إمارات «التغلب» المنظرين السياسيين والفقهاء، الحريصين جميعاً على وحدة الكيان السياسي لأمة الإسلام، إلى الاعتراف بضرورة الاستمرار التاريخي «للخلافة»، المهيمنة نظرياً على تلك الإمارات والسلطنات المتغلبة؛ محاولين في ضوء هذا الاعتراف أو الاعتقاد وحده، فرض تمييز ـ ولو على مستوى التسمية والوصف ـ بين «الخليفة» المقيم في مركز الدولة وبين «الملوك» و«السلاطين» القائمين في الأطراف...

غير أننا نظن أنه ليس هناك كبير فائدة في هذا الحرص على استمرار هذا التمييز بين مفاهيم الخلافة والملك والسلطان، **ما دام هذا التمييز يرتفع نهائياً على المستوى التاريخي الواقعي!** والملاحظ بهذا الصدد، أنه بالرغم من مسايرة ابن خلدون للتمييز بين هذه المفاهيم، واعتقاده باستمرار نظام الخلافة[1]، فإنه يصر، مع ذلك، على الفصل والتمييز بين عصر الممارسة السياسية على عهد

(1) ابن خلدون، المقدمة، الباب الثالث، الفصل، 31. 32.

النبوة والخلافة الراشدة وبين عصر بداية تشكل السلطة الأموية التي يجعل «للعصبية» الدور الأكبر في بلورة الممارسة السياسية فيها[2]. وفي هذا ما يبعد الخلافة الأموية عن «الخلافة» النموذجية في رأي ابن خلدون، ومعه جل منظري السياسة الإسلامية. ولا يعني هذا سوى أن العنصر الطارىء على التجربة السياسية في الإسلام، يتمثل في إعطاء الأولوية لعنصر التغلب والقوة والعنف.

وحيث أن هذا العنصر الأخير سيصبح القاسم المشترك بين ما يسمى بدولة الخلافة، أموية وعباسية، وبين مختلف إمارات «التغلب» في الأطراف، والتي قام على رأسها ملوك وسلاطين، فإننا نعتقد أن استمرار فرض ذلك التمييز «النوعي» بين مفاهيم الخلافة والملك والسلطان، يفقد مصداقيته، غالباً، على المستوى الواقعي والتاريخي، الذي هو مستوى الممارسة السياسية الفعلية والتي يجب أن تكون أساس التصنيف النظري. وعليه فلا يكون لاستمرار شيوع مصطلح الخلافة، بجانب مفهومي الملك والسلطان، إلا معنى واحد، هو **معاندة الفقيه والمتكلم للتطور الفعلي والتاريخي** الحاصل في أسلوب الممارسة السياسية، والذي أصبح قائماً على قوة السيف والاستئثار بالسلطة؛ تلك المعاندة التي يعلن من خلالها الفقيه والمتكلم - ومن ورائهما قاعدتهما العريضة من عامة الجمهور - أنهم لا زالوا متمسكين بـ «أخلاقيات السياسة»، رافضين الخضوع لمنطق الواقع، متطلعين إلى «ما يجب أن يكون»!

2 - كان لا بد من الاعتراف بهذا التطور على مستوى الممارسة الفعلية في التجربة السياسية في الإسلام، وقد عكس هذا الاعتراف أحد أقدم «الكتاب» المرتبطين بدواوين «الخلافة»، حينما قال بصيغة التعميم والإطلاق[3]: «ولم تزل **العرب تفضل السيف على القلم**...» [حتى قال البحتري في السيف]:

(2) المقدمة، نفس الباب، الفصل: 25-28.

(3) الجهشياري (أبو عبد الله محمد ابن عبدوس)، كتاب الوزراء والكتّاب، القاهرة: مصطفى بابي الحلبي، 1357 هـ 1983 م، ص 28 [تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري]. وقد اكتوى الجهشياري بنار السلطة وذاق مرارة السجن والمصادرة، وكان «من أرباب السيوف.. كما كان من أرباب الأقلام». انظر مقدمة الكتاب للمحققين. وقد توفي الجهشياري سنة 331 هـ.

تـعـنـو لـه وزراء الـمـلـك راغـمـة   وعـادة السـيـف أن يـسـتـعـبـد الـقـلـمـا»!

والمقابلة بين السيف والقلم إنما تعكس المقابلة بين السياسة والمعرفة أو «العلم»؛ بين حكم الواقع وما ينبغي أن يكون. إنها مقابلة تطرح أيضاً مفهوماً «للسياسة»، نجد توضيحاً له، هذه المرة، ليس لدى كاتب إداري مرتبط بالسلطة ومكتو بنارها في آن واحد، كما هي الحال مع الجهشياري، بل نجد ذلك لدى عالم ناقد، من العلماء المدققين الأفذاذ؛ وهو هذه المرة يقدم لنا فهماً لموضوع ومجال السياسة، ليس عند العرب فحسب، بل السياسة «كماهية» وكما تتمثل في الواقع اليومي في حياة الناس قاطبة. ففي رأي أبي الريحان البيروني (440 هـ) أن حال الهنود مثلاً «شبيه بحال النصرانية؛ فإنها مبنية على الخير وكف الشر... وهي لعمري سيرة فاضلة. ولكن **أهل الدنيا** ليسوا بفلاسفة كلهم [!] وإنما أكثرهم جهّال ضلال، لا يقوّمهم غير **السيّف والسّوط**. ومنذ تنصر قسطنطينوس المظفر، لم يسترح كلاهما [= السيف والسوط] من الحركة [!] فبغيرهما لا تتم السياسة»[4]!

«أهل الدنيا ليسوا بفلاسفة كلهم»، حجة مركزية ردّد مثلها أوائل خلفاء بني أمية، كما سيرددها العديد من السلاطين لتبرير ضرورة اللجوء إلى العنف والتخويف، كَسْباً للاستقرار الاجتماعي، وجمعاً للكلمة، وحفاظاً على الوحدة... وهي غايات ضرورية تبرر «ضرورة» اللجوء إلى وسائل محظورة أو مستهجنة، غالباً، عند رجل العلم، كالعصبية والسيف والسّوطى! أو ليس «الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»؟!

وإن شيوع مثل هذه المقولة الأخيرة في وقت مبكر من تاريخ الإسلام، يعكس صحة ما نود تقريره الآن، ألا وهو جواز وصف التجربة السياسية التي تمت في ظل ما يسمى بدولة الخلافة، بكونها بالفعل تجربة «دول سلطانية». وإذا كان ابن خلدون يلاحظ أن مراسيم الخلافة ووظائفها الأساسية قد ظلت قائمة خلال الفترة الأموية وشطراً من الدولة العباسية[5]، غير أن الواقع التاريخي

---

(4) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقول أو مرذولة، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، 1377 هـ 1958 م، ص 474.

(5) المقدمة، ص 369.

يبرز التراجع المبكر لقيم دولة الخلافة «الراشدة»، وللقلم والكتاب، مقابل تنامي نفوذ العصبية والسيف والقوة؛ وهي ذات المعاني المتضمنة في مفهوم «السلطان» المستأثر بمثل هذه الأسلحة من التأثير السياسي والنفوذ الاجتماعي. وإن ذلك الواقع ليبرز، من جهة أخرى، أن الحكم الفعلي، خلال أغلب فترات تلك الدول، كان بأيدي البويهيين الفرس والسلاجقة الترك، وهم حكام عسكريون، كان للسيف في سياستهم المنزلة الأولى، قبل الرأي والكتاب. وقد لُقبوا جميعاً، من طرف الخليفة نفسه، بألقاب ونعوت تلتقي مفاهيمها حول معنى «السلطان»؛ ذلك الذي يستند في تدبيره السياسي على القوة والسيف والتغلب، قبل أن يستند على الكتاب والشرع. ولقد كان مصطلح الخلافة، في ظل هذا الوضع، لا يعدو كونه رمزاً لما ينبغي أن يكون عليه نظام الحكم في الإسلام! في حين كان ذلك المسمى «خليفة»، ومن ورائه جمهور المسلمين، مجرد تابعين، خاضعين في الأغلب لمالك السلطة الفعلية، الأمير والملك البويهيّ أو السلطان السلجوقي. فالتجربة إذن، في مجملها، تجربة دول سلطانية، لا تجربة خلافة إسلامية. خصوصاً إذا وضعنا في الاعتبار أن أغلب أولئك «الخلفاء» حتى من أظهر منهم استقلالاً عن هؤلاء الملوك والسلاطين، **لم يكن سلوكهم السياسي الفعلي متميّزاً عن سلوك السلاطين**، ولم تكن قناعاتهم السياسية تتناقض والقناعات السلطانية الأخرى. إذ الكل كان يعتقد أنه يؤسس «مُلكاً طبيعياً»، بتعبير ابن خلدون، ويساهم في إنشاء وحفظ «دولته»، واضعاً في حسبانه أن هذا المفهوم الأخير، يقتضي بذاته استعمال القوة والغلبة والقهر، دفعاً لعوارض الزوال والانتقال و«التداول»[5].

نعم! إن ابن خلدون، شأنه شأن جلّ المؤرخين في الإسلام، كان يملك وعياً بمبلغ ذلك التغيير المشار إليه، والذي يكاد يكون جذرياً في المفاهيم والممارسات السياسية، التي صاحبت قيام وتطور السلطة الأموية والعباسية. وهو ما جعله يشير إلى ما يمكن اعتباره رأياً قديماً للمتكلم وللفقيه

(5أ) في الترجمات الهيللينيستية «الدولة: سلطان تحجبه السنّة...»، فمن شأن السنة (=العدل) أن تمنع عن الدولة طابعها الأصلي المتمثل في القوة والقهر. انظر أيضاً: ابن منظور، لسان العرب، مادة «دولة» جـ 11.

في مرتبة الملك والسلطان، باعتبارها «**استبداداً على الخلافة**، وهو معنى **السلطان**»[6]. ولهذا نراه يعقب على هذا التمييز المتداول حول التجربة السياسية في الإسلام، مزكياً له ومبرراً إياه، حسب نظريته في العصبية، بالقول: «وإنما تكلّمنا عن **الوظائف الخلافية**، وأفردناها لنميّز بينها وبين **الوظائف السلطانية فقط**»[7]، ومعلوم أن أساس هذا التمييز قد لمسناه بوضوح في الخطاب الكلامي، وسنقف عليه لدى العديد من الفقهاء. غير أن وعي ابن خلدون بذلك التمييز لم يكن أقل درجة حينما عنون إحد فصول «مقدمته» بـ«انقلاب الخلافة إلى ملك»[8]. وهو ما حمله على القول بأن «أكثر الأحكام السلطانية **جائرة في الغالب**؛ إذ العدل المحض هو في الخلافة الشرعية، وهي **قليلة اللّبث**»![9]. وهو أثناء الإقرار بهذا التحول السريع لا يجد بدا من الاستناد إلى الأثر القائل: «الخلافة بعدى ثلاثون سنة، ثم تعود مُلكاً عضوداً». ولهذا يعتبر ابن خلدون مفهوم «الملك ـ على الحقيقة ـ لمن **يستعبد** الرعية... ولا يكون فوق يده قاهرة»، أو سلطة يضبط سياسته وفقها. وما ذلك إلا لأن من مستلزمات الملك «التغلّب والقهر». وهذا، رأيه، سرّ ذم القرآن للملك وللمرتبطين به، لما يتميزون به من «الإسراف في غير قصد، والتنكّب عن صراط الله»![10].

لقد تعمدنا من خلال الاستناد على مؤرخ في حجم ابن خلدون، أن نزيح لبساً شائعاً في الكتابات التاريخية وفي جل الأدبيات الكلامية والفقهية، الأشعرية منها خاصة، من خلال تداولها لمصطلحات الخلافة والملك والسلطان. ورغم إدراكنا أن ابن خلدون لم يكن ليخرج كلياً عن بنية الخطاب السياسي الأشعري، إلا أننا نستطيع أن نلمس لديه **هشاشة الحواجز الفاصلة بين تلك المفاهيم والنماذج السياسية**؛ خاصة بعد أن اكتمل

(6) المقدمة، ص 418.

(7) نفس المصدر والصفحة.

(8) المقدمة، الفصل 28.

(9) نفس المصدر، ص 655-656.

(10) نفس المصدر، ص 358.

وتحدد التنظيم السياسي للدولتين الإسلاميتين الكبيرتين، الأموية والعباسية. ولعل هذا ما حمله، وهو بصدد الحديث عن الممارسين الفعليين للسلطة في الإسلام، على أن يؤكد أن «رسم الخلافة» - وليس حقيقتها - الذي كان سائداً في شطر من الدولتين المذكورتين، قد ولى وذهب «وافترق أمر الإسلام، فاختلفت مذاهب **الملوك** بالمغرب والمشرق في الاختصاص بالألقاب، بعد أن تسموا، **جميعاً**، باسم **السلطان**»[11].

3 - «السلطان»، إذن، هو اللقب وهو **المجال** الذي صار قاسماً مشتركاً بين هؤلاء الممارسين الفعليين للحكم وفن السياسة. وما ذلك إلا لكونه صار يعكس ما كان مشتركاً بينهم جميعاً من أسلوب في الوصول إلى السلطة، والحفاظ عليها، وفن ممارستها، وقناعات تبريرية لمعنى هذه الممارسة، مع فرض كل ذلك بالقهر والسيطرة.

إن ما يثير الانتباه بهذا الصدد، أن يكون الجذر اللغوي لمعنى «السلطان»، يعكس فعلاً ذلك الوضع السلطوي الممارس. بل ليس بالمستغرب أن يكون مفهوم السلطان يحيل في نفس الآن إلى الرغبة في امتلاك طرفي السلطة وحديها الكبيرين: **سلطة الرأي والقلم، وسلطة السيف والعصا!** فالسلطان في المستوى الأول، يعني الوضوح والزيت المضيء؛ كما يعني، في نفس المستوى، الحجة البالغة والبرهان الواضح الذي يقتضي **الإذعان** والقبول والاعتراف «بالشرعية». وهو ما يجعله يعني، في نفس المستوى أيضاً، امتلاك تلك الحجة والإفصاح عنها بالبيان والقول الفصيح[12]. ومن ثم فإن مفهوم السلطان في هذا المستوى ينتهي في معناه إلى القدرة على امتلاك «سلطة معرفية»، يتم الإفصاح الواضح عنها، وترمي إلى التأثير على الغير الذي عليه أن يتلقاها بالقبول.

---

(11) نفس المصدر، ص 404: انظر أيضاً تقريبه بين السلطان و«والي المظالم» الذي يحكم «بموجب السياسة، دون مراجعة الأحكام الشرعية...» ص 393.

(12) انظر: الشيخ أحمد رضا، معجم متن اللغة، بيروت: دار مكتبة الحياة، المجلد الثالث، 1378 هـ. 1959 م. ص 190.189، وقارن أيضاً: ابن منظور (محمد جمال الدين)، لسان العرب، دار لسان العرب، 1970، المجلد 11، ص 182-183 [إعداد يوسف خياط ونديم مرعشلي].

أما على المستوى الثاني من مفهوم السلطان، فإنه يتمثل في البعد «السياسي»، الذي يتقاطع مع البعد الأول ويستند إليه، رغبة في إضفاء «الشرعية» على الفعل أو الاختيار السياسي السلطاني؛ حيث يبرز الفرد مطالباً الجماعة بأن تضفي على أوامره نفس نعوت «السلطة المعرفية» نعوت الحجة، والبرهان، والوضوح. الشيء الذي يجعله يطالب الجماعة بحق الطاعة والانقياد والخضوع.

وحينما يستعصى على الناس، أحياناً كثيرة، الاعتراف بهذه المعادلة بين الحدين المتقابلين لمفهوم «السلطان»، يلجأ رجل السلطة عندئذ إلى القهر والقوة، لفرض إرادته، رغبة في امتلاك الخصائص الأصلية لتلك السلطة المعرفية (= الحجة، البرهان، الامتثال والشرعية)؛ فيصير بذلك **متسلّطاً** في حقيقة وواقع سلوكه، متوهماً أن تسلطه كفيل بأن يكسبه سلطة قاهرة واضحة، وضوح الحجة والبرهان!

وبذلك يتبين لنا أن «السلطان» في بعده السياسي الأصلي كناية عن امتلاك السلطة السياسية بعيداً عن «الشرعية»؛ وهذا ما حمل ابن خلدون على اعتباره هذا النوع من الملك السياسي «**استبداداً** على الخلافة، وهو معنى **السلطان**».

II ـــ في الجذور السلطانية لأدبيات السياسة الإسلامية

ليس غريباً بعد هذا إذا لاحظنا من خلال كتب التاريخ السياسي والحضاري في الإسلام، أن التوجهات السياسية داخل قصور الخلفاء والسلاطين وتلك الرائجة بين كتاب الدواوين، كانت تتخذ من سيرة «ملوك الأعجام» نموذجاً لها. ويحضرنا هنا النموذج السياسي الفارسي الذي ظل الثابت الذي يغذي النشاط «التنظيري» لأغلب كتاب الدواوين؛ كما ظل، تبعاً لذلك، المصدر الذي تُستلهم منه «نصائح الملوك» **المناسبة** لخلفاء وسلاطين الإسلام.

1 ـ وربما كان الخليفة معاوية بن أبي سفيان، أيام ولايته العامة على الشام من قبل عمر ابن الخطاب، أول من حاول في الإسلام «تبرير» الاستلهام والاقتباس من النماذج السياسية غير الإسلامية، **مستنداً في ذلك على المعنى**

الشرعي لمفهومي الضرورة والمصلحة... وقد ساعدت عدة عوامل على الدفع بهذا الاتجاه إلى غايته القصوى.

وكان لطبيعة الاختيارات والمواقف السياسية للخلفاء والسلاطين الدور الأكبر في تشجيع أدبيات أخلاق ونصائح الملوك، التي نشطت لها أقلام كتاب الدواوين ذوي الأصول الفارسية غالباً. وليس صحيحاً، كما وقع في ظن البعض[13]، أن سبب شيوع أدبيات «نصائح الملوك» في الثقافة السياسية لدولة الخلافة، راجع بالأساس إلى موقف المسلمين من «العلم» ومن الحكمة التي هي ضالة المؤمن، يلتقطها أنّى وجدها...! بل لعل السبب الفاعل في شيوع النموذج السياسي الساساني في تدبير السلطة راجع قبل كل شيء إلى رغبة «إديولوجية»، تتمثل في التطور الفعلي الذي سارت إليه الخلافة نفسها، منذ العصر الأموي؛ حيث كانت الدولة أو السلطة الحاكمة نفسها، تشجع ذلك التراث الفارسي وتحبذه، ما دامت قد **وجدت فيه صورتها**؛ أو على الأقل، توسمت فيه الحل لمشاكلها السياسية. وقد شجع الكتاب الإداريون وزينوا للخلفاء السير على هذا الطريق، وهم أصحاب الأقلام الذين بين الجاحظ أصولهم الثقافية التي ظل العديد منهم يتداولونها في الإسلام، والتي كانت تستلهم في البداية التراث الأدبي الفارسي، وما يناظره من أدب عبد الحميد وابن المقفع، لتنتهي في تكوينها بالإفاضة في الحديث عن «سياسة أزدشير... وتدبير أنوشروان، واستقامة البلاد لآل ساسان»![14].

2 ـ لقد شعر العديد من هؤلاء الكتاب أنهم، بفكرهم هذا، إنما يؤسسون تقليداً غريباً في وسط ثقافة إسلامية مناقضة لمفاهيمهم الأساسية؛ فحاولوا، بمختلف الوسائل، نشر بديلهم السياسي، كما حاولوا تشجيع أصوله الفكرية، المتمثلة خاصة في أدب الكتب والرسائل المانوية[15].

---

(13) السيد (رضوان)، الأمة والجماعة والسلطة، ص 123.

(14) الدوري (عبد العزيز) الجذور التاريخية للشعوبية، بيروت، دار الطليعة، 1980، ص 53-54 [ط 11] وهو ينقل عن رسائل الجاحظ. انظر أيضاً أمين (أحمد)، ضحى الإسلام جـ 1، الفصل الثاني والثالث.

(15) عمر (فاروق)، التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، بيروت: مؤسسة المطبوعات العربية، ط 1، 1980، ص 132.

وفي رأي بعض المؤرخين المختصين، فإن عبد الله بن المقفع، وهو من أوائل طبقة «الكتاب»، ربما كان من أولئك الذين يضمرون حنيناً إلى ذلك التراث السياسي الفارسي، باعتباره «نموذجاً» يستحق أن يحتذى. يدل على ذلك كثرة ما نقله ابن المقفع من ذلك التراث، من قبيل «خداينامه»، أو سير ملوك الفرس، الذي كان كتاباً واسع الانتشار في بلاد فارس قبل الإسلام؛ وكذا كتاب «آيين نامة» حول مراسيم وتقاليد بلاط ملوك آل ساسان؛ و«كتاب التاج» في سيرة الملك أنو شروان» والذي ينسبه البعض إلى الجاحظ المعتزلي. وما له دلالته في هذا الكتاب الأخير أنه قد أضيف له فصل في سيرة بعض خلفاء بني العباس، ليظهروا بمظهر المستلهمين لسيرة أولئك الملوك الفرس والتابعين آثارهم في السياسة والملك[16].

ومع ذلك، لا مجال للقول مع الجاحظ أن «ميزة آل ساسان في الملك والسياسة؛ والأتراك في الحرب». إذ منذ البداية تجلت لدى ذلك النوع من الجهاز الإداري لدولة الخلافة الرغبة في امتلاك السيف والقلم معاً. وكم تغنى شعراء هؤلاء الكتاب بسؤدد الفرس وأمجاد كسرى، وبامتلاكهم رقاب الناس، وسوم الفرس خسفاً لأعدائهم[17]؛ حتى قال «المتوكلي» من شعرائهم، وكان من ندماء الخليفة المتوكل، قال متوعداً بلسان فئة عريضة من هؤلاء الكتاب[18]:

أنا ابن الأكارم من نسل جمّ	وحائز إرث ملوك العجم
ومحيي الذي باد من عزهم	وعفّى عليه طول القدم
فقل لبني هاشم أجمعين	هلموا إلى الخلع قبل الندم
ملكناكم عنوة بالرماح	طعناً وضرباً بسيف جِذَم
وأولاكم الملك آباؤنا	فما إن وفيتم بشكر النعم
فعودوا إلى أرضكم بالحجاز	لأكل الضباب ورعى الغنم!
فإني سأعلوا سرير الملك	بحد الحسام وحرف القلم

(16) الدوري، الجذور التاريخية للشعوبية، ص 27-28.
(17) انظر: أمين (أحمد)، ضحى الإسلام، جـ 1، ص 64. وكذا: ظهر الإسلام، جـ 1، ص 55.
(18) ضحى الإسلام، جـ 1، ص 65.

وقد انتبه ابن خلدون إلى مدى ما بلغته سيطرة هؤلاء الكتاب الذين كانوا المصدر الأساس الذي يمول دولة الخلافة بطبقة الوزراء، حتى استبدوا بالأمر «فعظمت آثارهم وبعد صيتهم **وعمروا مراتب الدولة وخططها بالرؤساء**، من ولدهم وصنائعهم، واحتازوها عمن سواهم، من وزارة وكتابة وقيادة وحجابة **وسيف وقلم**»[19].

3 ـ فكيف، بعد كل هذا، يسلم نظام «الخلافة»، سواء في جانبه النظري أو جانب الممارسة الفعلية، من التأثير بمثل تلك «النماذج» السياسية التي جعلت الخلفاء يسيرون، راغبين أو كارهين، في ركابها؛ ما دام الخليفة لا يستطيع، بحكم تكوينه وتقاليد بلاطه، أن يتجه وجهة سياسية غير تلك التي تروجها حاشيته، ابتداء من الوزراء إلى الحجاب، وهي الحاشية التي تملك قوة السف والقلم معاً؟!

ونظرة سريعة إلى **«كتاب الوزراء والكتاب»**، وهو من أقدم ما ألف في الموضوع، ترينا كيف أن مؤلفه، الجهشياري، قد حرص على أن يستهل كتابه الهام، وقبل الكلام عن النظم السياسية في الإسلام، بحديث مستفيض عن جملة تنظيمات أساسية في النظام السياسي، حرص على أن يؤكد أن الفرس كانوا أول مبتكر لها[20]. وهو في سرده لهذه التنظيمات السياسية والإدارية لا يخفي إعجابه وإشادته بها والدعوة، من ثم، إلى الاقتداء بها كنماذج تحتذى. ولم يكتف صاحب «كتاب الوزراء والكتاب» بتعداد التنظيمات التي كان للساسانيين الفضل في ابتكارها، بل نراه حريصاً على تسجيل حتى ما كان مكتوباً على خاتم الحرب عند الأكاسرة، وكذا على خاتم الخراج والعمارة والبريد[21]. بل حتى النظام الطبقي الكسروي نفسه، لم يخل من إشادة به وتمجيد له عند الجهشياري الذي يجدها فرصة لإثارة انتباه البلاط العباسي إلى الدور البالغ الذي كان يضطلع به «الكاتب» في دولة بني ساسان، وما كان يتمتع به من قدرة على التدبير حتى في مواطن الوغى، وعند مرافقته

(19) ابن خلدون، المقدمة، 24.

(20) الجهشياري، كتاب الوزراء والكتاب، ص 2.

(21) الجهشياري، نفس المصدر، ص 3.2.

للجيوش ولأرباب السيوف[22]. وكان لا بد، لتأكيد هذا، من الرجوع إلى نص طويل لعهد «أزدشير» يؤكد فيه لابنه على أهمية الوزير في التراتب السياسي في كل دولة؛ مثلما تم الرجوع إلى نصوص مشابهة «لأبرويز» و«أنوشروان» وغيرهما من الوجوه الساسانية المعروفة. كل هذا مقابل بضعة أسطر فقط منسوبة لأرسطو ينصح فيها الاسكندر بخصوص طريقة الأكل![23] إضافة إلى حكمة واحدة تُنسب إلى مصدر هندي سبق أن ترجمها ابن المقفع في «كليلة ودمنة» تصب في نفس ذلك النموذج السياسي الكسروي، وهي الحكمة القائلة: «إذا كان الوزير يساوي الملك في المال والهيبة والطاعة من الناس، فليصرعه الملك؛ فإن لم يفعل، فليعلم أنه المصروع»!

وتطبيقاً لهذا، وسيراً على نهج هذا الأسلوب «السلطاني» فقد ذكر الجهشياري[24] أن معاوية بن أبي سفيان خاف من إمرة عبد الرحمن بن خالد بن الوليد، وهو ابن من!، فدس إليه كاتب معاوية، ابن أوثال، من سقاه سما، فمات منه! وكأن الجهشياري لا يرى غضاضة في هذا، ما ادام ذلك يشكل تطبيقاً «سياسياً»، في الإسلام، لذلك «الأصل» والنموذج الكسروي...! وماله دلالته أيضاً، أن وزير المأمون، الفضل بن سهل ـ ذي الرياستين ـ كان حريصاً على أن يدخل على الخليفة المأمون وهو محمّل على كرسي مجنح، وقد «ذهب... في ذلك إلى مذهب الأكاسرة. فإن وزيراً من وزرائها كان يحمل في مثل ذلك الكرسي»[25]!.

نود أن نخلص إلى القول، مما سبق، أن الكتاب الإداريين، الذين ارتقى عدد منهم إلى مستوى الوزارة والاستبداد بسلطتي القلم والسيف ـ كالفضل بن سهل ـ قد نجحوا في الترويج، داخل بلاط الخلفاء والسلاطين، لذلك النموذج السياسي الكسروي، واضطروا، في سبيل ذلك إلى ممارسة عمليات من **التأويل**، قائمة على حذف نقائض وسلبيات ذلك النموذج، وتضخيم

---

(22) نفس المصدر، ص 4.

(23) نفس المصدر، ص 5-11.

(24) نفس المصدر، ص 27.

(25) نفس المصدر والصفحة.

إيجابياته. وما له علاقة بإشكاليتنا، فإنه خلال ذلك التأويل للتراث الفارسي، أو حتى لذلك القليل من التراث الهيلّلينستي، **قد تسربت مفاهيم سلطوية**، ما لبثت أن تسربتْ إلى «الثقافة السياسية» الرائجة، فأصبحت **هي الضابط الذي يضبط علاقة الخليفة أو السلطة بقاعدة الجما هير الإسلامية المحكومة.** ويقوم جوهر تلك المفاهيم على نفي كل ضابط يحدد تلك العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ما دام الملك أو السلطان هو الدولة نفسها، هو مبدأها وغايتها.

«الدولة هي الملك أو السلطان»، ذلك جوهر ما ترجم من أدبيات سياسية فارسية أو هيللنستية؛ هذه الأخيرة التي قد يظن أنها تعكس مفاهيم سياسية مخالفة للمفاهيم الساسانية، غير أنها جاءت ـ رغم الاختلاف الظاهر ـ مكّرسة لنفس المفاهيم، بل حتى الذين قاموا يدافعون عن التراث السياسي الهيللينستي[26]، لم يفعلوا سوى أن ترجموا مفاهيم وقيماً سياسية تلتقي، في العمق، مع تلك التي راجت بين الكتاب والوزراء المتعاطفين غالباً مع النموذج الفارسي.

ذلك أن مفهوم السلطان وما يرتبط به من معاني التسلط، والاستبداد، والعنف، وأستغلال «الرعية»، واختزال الدولة في شخص الملك أو السلطان... كل ذلك نجده منعكساً فيما ترجم من تراث سياسي هيلليني، يصب هو الآخر في أدبيات «نصائح الملوك». ونستطيع التدليل على رأينا هذا بالإشارة إلى موقع العامة، أو «الرعية» ضمن هذا الخطاب السياسي «الغربي» الأصل، لندرك طبيعة الممارسة السياسية الفعلية التي يفصح عنها هذا الخطاب:

فإذا وجب مثلاً أن يكون من خصال الملك فصاحة اللسان وجهارة الصوت، فذلك ليس لشيء سوى لأن جهارة الصوت «سلاح له في وقت الزجر»! وإذا كان العطف والتودد إلى الناس، والجمهور منهم خاصة، قيمة

(26) انظر كنموذج لذلك: بدوي (عبد الرحمن)، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1954. وكذلك: ابن فاتك (أبو الوفاء المبشر)، مختار الحِكَم ومحاسن الكَلِم، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1980.2 [تحقيق عبد الرحمن بدوي].

أخلاقية، فإن ذلك من منطق السلطة، يعتبر مدخلاً للفساد وذهاباً لهيبة الملك الذي يجب أن يختفي عن الأنظار ـ رغم كونه المتفرد بالتدبير والمستبد بشؤون الناس ـ إن «العامة»، وهي القاعدة العريضة من المحكومين، تحتل في ظل هذا النوع من الخطاب السياسي منزلة لا تحسد عليها؛ فهي معدن كل شر، كما أنها لا تقوم بغير السيف والعصا والتخويف. من ثم وجب على الملك ألا يقترب من العامة، وإلا هان أمره، وقلت هيبته. وإذا قدر له أن يظهر لهم، فيجب «ألا يظهر لهم إلا على بعد، وفي جلال المواكب، **وجملة السلاح**»[27]! فالابتعاد والاختفاء عن القاعدة المحكومة، والظهور لها بمظاهر التخويف والترهيب، يعكس، في العمق، موقف رجل السلطة من موضوع سلطته، من «جسد المحكومين» الذي هو جسد معد، غير آمن، يقتضي من رجل السياسة الابتعاد عنه رغم كونه الموضوع المباشر لسلطته، بل رغم كونه الموضوع الذي يضفي على رجل السلطة نعته وهويته كسلطان مدبر. ثم إن حرصه ألا يظهر لجمهوره إلا في «جملة السلاح» يؤكد فقدان الثقة بين طرفي السلطة، مثلما يؤكد غياب كل مفهوم عن العقد والبيعة والاختيار...

ومع ذلك، فإن موقف رجل السلطة من موضوع حكمه، وتحت تأثير «نصائح» كتابه، قد يجعله مضطراً إلى مداراة الجمهور من الناس، مصطنعاً أسلوباً «مسرحياً» قائماً على النفاق والظهور بمظهر النموذج الأخلاقي المحتذي. فإذا كان لا بد من الظهور أمام ذلك الجمهور فليكن «مرة واحدة في العام»! وليستغلها حينئذ فرصة، ويقوم بين يديه من كتابه ووزرائه، من يخطب بين يديه في ذلك اللقاء السنوي الوحيد؛ على ألا تحيد الخطبة عن موضوعها المناسب، الدائر بين الترغيب في الطاعة والتحذير من المعصية. وإذا وجب شكر الله في هذا المقام، فليكن على ما وفق العامة لطاعة السلطان! وتهمس «النصيحة» الهللينستية في أذن الملك إلى ضرورة استغلال هذه المناسبة ليظهر فيها أمام العامة، وليخفف من تصورها له كرجل سلطة مدجج بالسلاح؛ ويعمق لديها، صورته البديلة التي تجعله متقمص شخصية أخرى، وإن كانت بعيدة عن طبعه؛ حيث يظهر للعامة «فيقضي حوائجهم، ويُكثر

(27) «سرّ الأسرار» المنحول لأرسطو، ضمن الأصول اليونانية، ص 78-79.

مِنَحهم، ويعفو عن مذنبهم؛ وليريهم الإسعاف لكثيرهم وقليلهم...» وكأن الكاتب هنا يشعر بثقل هذه «المسرحية» على رجل السلطة، فيبرر ضرورة احتمالها بكون ذلك إنما يتم «مرة واحدة في العام...!»؛ فتكون نتيجته أن يعظم سرور العامة بذلك، وتتشربه قلوبهم، ويتحدثون به، «فينشأ الطفل في طاعته ومحبته... ويأمن [السلطان] بهذا قيام الجماعات عليه...»[28].

توفيق سياسي في مثل هذا الحجم، ورغبة في تعميق الطاعة السياسية إلى هذا الحد، حتى بين الأطفال، كل هذا يعلق على عمل يوم واحد في السنة! يظهر فيه السلطان كبطل لمسرحية لا يعتقد بصدق ما يؤدي فيها من أدوار أمام الذين لا يعد أن يكونوا مجرد «عامة»، يظل الابتعاد عنهم وسد الأبواب دونهم الطريق الأمثل والنصيحة الثمينة في مثل هذه السياسة السلطانية[29].

والجدير بالذكر أن ما اعتبره أحمد بي يوسف[30] (340 هـ) في مستهل ترجمته لكتاب «العهود اليونانية» التي حلّلنا بعض مفاهيمها السياسية أعلاه، مجرد تسجيل لرؤية أفلاطونية، أو بالأحرى هيللينستية حول موقع «العامة» من الفكر السياسي والممارسة السياسية الفعلية، ليس في حقيقته، أحياناً، إلا تكريساً - ونصيحة - **لواقع الممارسة السياسية في الدولة الإسلامية**. ذلك أن «النصيحة المنسوبة لأفلاطون تحذر العامة «النظر في الدين، إلا ما احتاج الجمهور إلى الفتيا فيه»؛ كما تنصح الملك بتجنيب العامة «ما شجر بين **السلف في بدء الدولة... فإن الخوض في ذلك يسقط هيبة الملك من قلوبها**»![31] وهو موقف يعتبر قبل كل شيء صدى للموقف الذي تولد عن محنة «خلق القرآن» وما عكسه من آراء تجاه مشروعية علم الكلام! كما أنه يشير من جهة أخرى إلى وعي السلطتين الأموية والعباسية بما جره عليها

---

(28) نفس المصدر والصفحة.

(29) انظر نفس المفاهيم السياسية في تراث هيللينستي آخر عند: المبشر بن فاتك، مختار الحكم، ص: 225: حيث يبدو «الاسكندر» وقد تميّز عن غيره من البشر «باصطفاء» الآلهة له.. والملاحظ توافق هذا التصور مع بيئة المؤلف ومفاهيمها الشيعية الاسماعيلية.

(30) انظر ترجمته في: الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، ص 24 .29.

(31) الأصول اليونانية.. ص 6.

مشكل الخلافة، وخوض «الفرق الكلامية» في اختلاف الصحابة؛ والتأدي، من ذلك، إلى معالجة «شروط» الخلافة وشرعية السلطة... إذ من شأن خوض الجمهور والمتكلمين في مثل هذه القضايا أن يفقد مالك السلطة الفعلية، من بين «الخلف»، كل هيبة وقداسة؛ ما دامت هذه القداسة قد نزعت حتى من «السلف»! ومن ثم فالواجب، عند هذا المدافع عن النموذج السياسي اليوناني (= أحمد بن يوسف) حفظ تلك الهيبة لرجل السلطة بمنع الخلاف، ليس في المشاكل الكلامية والسياسية، بل حتى على المستوى الفقهي؛ حيث يجب على الملك أن يلزم الجميع «بالظاهر من الشريعة، ويمنعهم من تأويلها وتسفيه بعضهم بعضاً فيما اعتقده منه»[32]!

هكذا يبرز للعيان أنه بالرغم من محاولة هذا التراث الهيللينستي أن يجعل من التراث السياسي لخصمه التقليدي، وهو التراث الفارسي، نقيضه السياسي، حيث يأخذ عليه طابعه الاستبدادي، جاعلاً من الملك الفارسي «دارا» ناشرا للظلم والشرك والبطش، في مقابل «الاسكندر»، ناصر العدل والتوحيد وناشر الرحمة[33]... بالرغم من ذلك فإن المدافعين عن ذلك التراث السياسي الهيللينستي والمروجين له داخل الثقافة الإسلامية، لم يستطيعوا إخفاء طابع العنف والاستبداد السلطوي لبديلهم السياسي. فهذا «الطلسم» المعروف «بطلسم الملك» الذي نقله أحمد بن يوسف في «سر الأسرار» المنحول لأرسطو، تنبىء مصطلحاته عن ذلك الطابع المشار إليه. فالطلسم المذكور يضمن للملك المهابة وطاعة الجمهور له «ويدفع الأعادي بالرعب والرهبة». وفي الطلسم يتوجه الملك إلى الشمس وإلى باقي الأرواح مبتهلاً وداعياً أن ينصروه «على كل عدو [بل] وينصرونه على جميع العالمين، **ويذلون له كل الملوك** من جميع أقطار الأرض... ويملكونه الأرض شرقاً وغرباً...»![34].

---

(32) نفس المرجع والصفحة. وتلتقي «نصيحة» هذا المترجم للتراث اليوناني مع تلك التي سبق أن قدّمها، للخليفة جعفر المنصور، عبد الله بن المقفع، المترجم للتراث الفارسي: وسوف نعود إلى ابن المقفع آخر هذا الفصل.

(33) مختار الحِكَم، ص 231، والصفحات الموالية.

(34) «سرّ الأسرار» ضمن الأصول اليونانية، ص 159-163.

III ـ رجل السلطة وعنف الطبيعة: أية علاقة؟!

هكذا تبدو جلية **وحدة منطق الخطاب السياسي الساساني والهيللينستي** المنقول، عن قصد، إلى الحقل الأدبي الإسلامي، وهو منطق قد عمل على بث مفاهيم سلطوية، ما لبثت أن انتشرت كالهشيم بين مالكي زمام السلطة السياسية في الإسلام، بحكم الموقع الذي احتله في مراتب السلطة هؤلاء الوزراء والكتاب، خاصة منهم الجامعون بين «الرياستين» وسائر المرتبطين بهم، من الذين رأوا في النماذج السياسية لـ «ملوك الأعجام» أفضل حلّ للمشاكل المستجدة، وأضمن للاستقراء، وأنجع وسيلة لإبطال عجلة «تداول» السلطة...

وحيث أن طبيعة موضوعنا تلزمنا بأن نولي الأهمية «للحقل المعرفي» المصاحب لأي نوع من أنواع الخطاب السياسي، اعتباراً لكون **المفاهيم السياسية المتداولة داخل خطاب سياسي ما، تمثل أفضل تعبير عن طبيعة ذلك الحقل المعرفي**، وأنجع وسيلة لتعريته، وتمييز خطابه المهيمن عن أي حقل مغاير أو خطاب سياسي آخر ذي مفاهيم مختلفة؛ حيث ذلك، فمن الممكن أن نعيد النظر في صدى عملية «التعريب» التي شملت تلك الأدبيات السياسية الفارسية والبيزنطية، والتي أضفت على كل ذلك مسحة «إسلامية» جعلتها تعرف داخل الثقافة الإسلامية رواجاً وانتشاراً حتى بين أوساط رافضة لذلك التراث! مع محاولتنا الوقوف عند بعض الدلالات السياسية لجملة مفاهيم مرتبطة خاصة بقمة الهرم السلطوي، الملك أو السلطان، الذي تلتقي الأدبيات «الإسلامية»، بخصوصه، حول تأكيد شيئين متضافرين: عنف رجل السلطة (الملك والسلطان) وإشكالية خدمته والتعامل معه. وبقدر ما يدل هذا التأكيد على استمرار استلهام نماذج «ملوك الأعاجم» داخل الثقافة الإسلامية، يدل في نفس الآن على أن ذلك الاستلهام، لم يكن ليستمر عبر حقب تلك الثقافة وزمنها المتواصل، لولا استناده على **واقع الممارسة السياسية** في دولة «الخلافة» وإمارات «التغلب»، والتي كانت جميعها تشجع ذلك النوع من الأدبيات السياسية التي صارت بالنسبة لرجل السلطة، «مرايا» **وجد فيها نفسه**، وقرأ على صفحاتها تاريخه السياسي، تاريخ السلطة في الإسلام.

1 ـ لا نستغرب، بعد كل هذا إذا وجدنا نصوص أغلب «الكتاب» في الإسلام حول مفهوم السلطان، تكاد تُجمع على وضع مقابلة، أو تناظر، بين مفهوم السلطان (= الملك، رجل السلطة) وبين معنى **العنف**، الذي يشكل بعداً أساسياً في مفهوم السلطان، يكاد يبلغ إلى مرتبة الهوية. ذلك أن تعريف السلطان بالعنف، في تلك الأدبيات السياسية، يكاد يصل إلى مرتبة التعريف بالحد، لا بمجرد الرسم! ومن ثم، ورغم اختلاف الزمان والمكان والموقع، لم يجد أصحاب تلك النصوص العديدة لأجل تصوير هذه العلاقة المضطردة بين مفهوم السلطان ومعنى العنف، والتقريب بين حديهما، خيراً من الاستعانة بأكثر الصور دلالة في المخيال الإنساني على القوة والبطش، ألا وهي تلك الصور المحفورة في وعي ولا شعور البشرية، منذ القدم، حول عنف الطبيعة وأخطارها، وضرورة الخضوع إليها رغم تناقضات أحوالها...

ولعل مفهوم «الغيث» يمثل أكثر المعاني ارتباطاً في تلك النصوص بمفهوم السلطان؛ من حيث أن الغيث بطبعه وحسب قوانينه الطبيعية، ينطوي على **وظيفتين متناقضتين**. فهو من جهة مصدر النماء والحياة؛ ولكنه، من جهة أخرى، قد يصير مصدر الدمار والموت، فيهلك الحرث والنسل. ومثل الغيث «الرياح» التي «يرسلها الله تعالى نشراً بين يدي رحمته... [ولكنها، بحكم وظيفتها المتناقضة والذاتية] قد تضر [الناس] كثيراً في البر والبحر، ويتعدى ذلك إلى أنفسهم وأموالهم، وتحدث بها الطواعين والسمائم». وكذلك يقال في حر الصيف وبرد الشتاء... ورغم كل أخطار هذه الطبيعة، ومع أن الناس يتذرعون إلى الله لرفع أضرار ذلك الغيث أو تلك الرياح، فإن قضاء الله جرى بأن تسري الأمور على هذه الوتيرة، وفقاً لهذا التداخل بين **المتناقضات التي لا ترتفع!** وإذا كان الأمر هكذا فلم لا نفصح عن القصد الإديولوجي من «توظيف» تلك المفاهيم الطبيعية بالتوكيد المطلق أنه «كذلك السلطان: ما يأتي منه مما لا يرضي الناس فهو صلاح لهم في وجوه غيرها»![35].

فضرورة السلطان إذن، من ضرورة الطبيعة، ولا يطعن في هذه الضرورة

(35) «سر الأسرار»، ضمن الأصول اليونانية، ص 81.

الأخيرة ووجوب الخضوع إليها، أحداثها «غير المعقولة»؛ ما دامت هناك إمكانية «التأويل» واللجوء إلى الموازنة بين كفتي الفساد والصلاح. ومن ثم، فإذا كان التعبير «الإديولوجي» المشار إليه أخيراً يتضمن اعترافاً بعدم رضى الناس عن الممارسات السياسية للسلطان، فإنه يلمح، بواسطة مقدماته حول مفاهيم الطبيعة وضروراتها، إلى شيئين اثنين: فوجوب تأويل كل أعمال السلطان وممارساته يسمح بالخضوع إليها وتقبلها، وإضفاء «الشرعية» عليها؛ تماماً كما يفعل الإنسان في موقفه العام من الطبيعة... ثم إن ذلك التعبير يُلمّح بالتالي، وبناء على النتيجة الأخيرة، إلى استحالة الخروج عن نفوذ ذلك السلطان أو مواجهته، وهي استحالة من جنس استحالة الخروج عن سلطان الطبيعة ونفاذ قوانينها التي «قدّر الله تعالى وسخّرها» في الوجود![36].

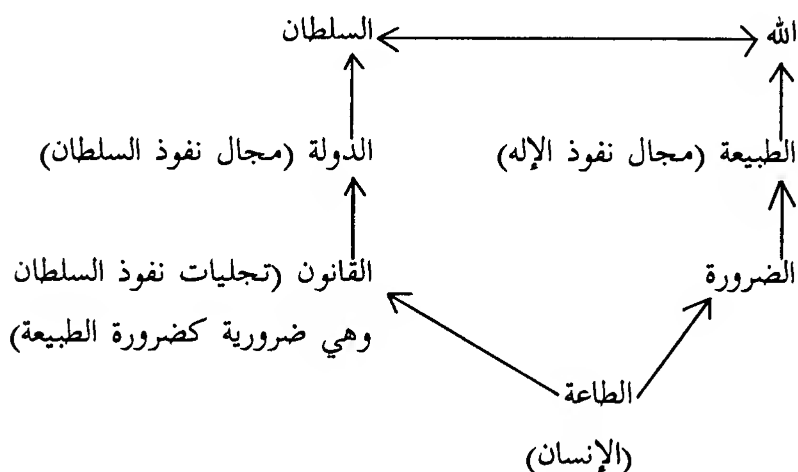
هكذا ندرك أبعاد هذا «اللجوء» إلى مفاهيم من الحقل الطبيعي لتوضيح مفهوم السلطان المنتمي إلى المجال السياسي، وذلك لأجل تقريب معنى الخضوع الواقعي للطبيعة إلى معنى الخضوع و«الطاعة»، المرغوب تحقيقها، للسلطان ولقدرته السياسية. كما ندرك، بالتالي، معنى إقحام مفهوم «التقدير» الأزلي لقوانين الطبيعة، وأحداثها المتقلبة، في هذا السياق السياسي. وتظل النتيجة الكبرى التي يراد إبرازها في مثل هذا السياق، تلك المشكلة السياسية الأساس، التي ستوليها الكتابات الفقهية والأصولية أهمية بالغة، ألا وهي مشكلة **الطاعة السياسية**.

2 ـ إن الطاعة السياسية، في سياق ذلك التنظير لمشكلة السلطة، يجب أن تكون من جنس الطاعة للطبيعة، في ضرورتها وطواعيتها واستمرارها. وبذلك يستحيل الفصل بين مفاهيم **الطبيعة والضرورة والطاعة**، من جهة، **والقانون والدولة والسلطان**، من جهة أخرى. إنها مفاهيم حققت تداخلاً فيما بينها، حتى صار لا يناظر فحسب بين مفهوم الطبيعة ومفهوم السلطان؛ بل سهل، تبعاً لذلك، أن يناظر بين مفهوم **السلطان أو الملك ومفهوم الاله** أيضاً، ما دام «الملك [هو] من استرعاه الله أمر عباده، وقلده أمورهم

(36) نفس المرجع والصفحة.

وتدبيرهم، وأطلق يده على أبشارهم وأموالهم ودمائهم وجميع أحوالهم، كالاله، فهو متشبه بالإله»[37]. وعليه لم لا يطالب السلطان أو الملك من رعيته أن تطيعه وتخضع لنفوذه، مثلما تخضع الطبيعة لقوانين الإله، ومثلما يخضع هؤلاء البشر أنفسهم لتلك الطبيعة «طوعاً وكرهاً»؟!

ونستطيع أن نمثل لهذه العلاقة الجدلية والمتداخلة بين مفاهيم الإله والطبيعة والسلطان والطاعة بواسطة الخطاطة الآتية:



والملاحظ في هذه الخطاطة، أن «الطاعة» تشكل فيها العنصر الرابط ونقطة الالتقاء بين العالم الطبيعي والعالم الثقافي (= السياسي)؛ وهي التي تجعل السلطان يشعر بأن علاقته بالاله علاقة مباشرة، من حيث كونه يشاركه في أكبر تجليات نفوذه، وهي **الطاعة** والخضوع! ومن ثم كانت وجهة الطاعة تسير في اتجاه مزدوج؛ فهي تتجه نحو خالق الضرورة والطبيعة (= الله) في نفس الوقت الذي تتجه فيه نحو خالق القانون والدولة (= السلطان). ومن ثم حق للسلطان في هذا المنظور أن «يتشبه» بالاله!

وكما ألمحنا إلى ذلك من قبل، فإن معاني من هذا القبيل قد انتشرت كالهشيم بين الثقافة الإسلامية، وشكلت مناخاً مسيطراً على المفاهيم السياسية المتداولة. نجد صداها هذه المرة، على سبيل المثال، في تراث الشاعر

(37) «سر الأسرار»، ضمن الأصول اليونانية.. ص 125.

والناقد الساخر أبي العلاء المعري الذي أراد تسجيل ذلك النوع من التنظير السياسي للسلطة ولضرورة الطاعة المطلقة، فلم يجد خيراً من الاستعانة بمفاهيم مستمدة من حقل الطبيعة ومن معانيها الدائرة بين القوة والبطش والنفع والمصلحة. فيقول معرباً عن ذلك الموقف التبريري ثم ناقداً له وساخراً منه، مستسلماً، مع ذلك لضرورته، ومستهلاً كلامه «بنصيحة» تناسب المقام تنطبق هذه المرة لا على تاريخ «الأعاجم»، بل تصدق على دولة الخلافة وإماراتها المتغلبة[38]:

واخش الملوك وياسرها بطاعتها	فالملك للأرض مثل الماطر الساني
إن يظلموا فلهم نفع يعاش به	وكم حموك برجل أو بفرسان
وهل خلت قبل من جور ومظلمة	أرباب فارس أو أرباب غسان؟!
يكفيك حزناً ذِهاب الصالحين معاً	ونحن، بعدهم، في الأرض قطّان
إن العراق وإن الشام مذ زمن	صفران ما بهما للملك سلطان
ساس الأنام شياطين مسلطة	في كل مصر من الوالين شيطان
من يحفل خمص الناس كلهم	إن بات يشرب خمراً وهو مبطان

واضح أن الهدف «الإيديولوجي» من الاستنجاد بالطبيعة، وإبراز عنفها وتناقضات ظواهرها، وكذا من خلال الاستنجاد بمفهومي الإله والقدر، يرمي في الجملة إلى حفر مقصد سياسي أساسي في ذاكرة ولا وعي المحكومين، ألا وهو **استحالة مواجهة الأخيرين لقدرة السلطان**، ما دامت هذه القدرة من جنس قدرة الإله، والدهر، والطبيعة. ومن ثم قالوا: «**من تعرّض** للسلطان **أراده**، ومن تطامن له تخطاه. فشبهوا السلطان في ذلك **بالريح الشديدة** التي لا تضر **بما لان لها وتمايل معها** من الحشيش والشجر؛ وما استهدف لها **قصمته!**»[39] فمفهوم الطبيعة حاضر في مثل هذا التوظيف في صورة من أعنف صورها؛ كما أن معنى اللين والتمايل، المنجيان من عنف الريح وشدتها

---

(38) المعري (أبو العلاء)، اللزوميات: نقلاً عن ظهر الإسلام، جـ 2، ص 27.

(39) ابن عبد ربه، أحمد، العقد الفريد، القاهرة: 1367 هـ. 1948 م جـ 1، ص 17-18. وورد النص أيضاً مع اختلاف يسير في ص (51). [تحقيق أحمد أمين، أحمد الزين، إبراهيم الأبياري].

القاصمة، لا يرمزان في هذا السياق لغير الطاعة المطلقة (= اللين) الاضطراري (= التمايل) كما سنلاحظ لاحقاً. وحيث أنه يمكن تلمس النعمة في طي النقمة، فكذلك على المتلبس بالسلطان أن يحسن «استغلال» نقم سلطانه وقدرته وجبروته لصالحه. ومن ثم اعترف ابن عبد ربه (327 هـ) أن أحسن ما قيل في السلطان ممّا ينسجم وهذا المعنى، قول بعضهم:

هو السيل، إن واجهته أنقدت طوعه   وتبقتاده من جانبيه فيتبع

أو كما قا آخر:

هو السيف، إن لاينته لان متنه   وحداه، إن خاشنته، خشنان[40]

3 ـ ليس بالمستعبد أن يكون لكثرة «الخروج» على السلطتين الأموية والعباسية، وما صاحب ذلك من محن و«فتن»، دور في بث السلطة القائمة نفسها، أو المتلبسين بها من الكتاب والوزراء، هذا النوع من التبرير حول مفهوم رجل السيف ومالك السلطة السياسية، حتى صار فعل هذا الأخير في هذه الأدبيات و«النصائح» كفعل الدهر، **يستلزم ضرورة تبريره والرضى به،** كما يقتضي في آخر المطاف، وتبعاً لذلك، اعتبار السلطان نفسه ضرورة وجودية ومنطقية في آن واحد!

ذلك أن «الكاتب» المتلبس برجل السلطة في الإسلام، صار هو أيضاً يغتنم كل فرصة لإبراز ذلك التلاقي بين فعل السلطان وفعل الدهر، ليخلص إلى النتيجة المتضمنة في هذه المقابلة ألا وهي وجوب الطاعة والانقياذ والرضى. فقد روى أنه كان لعبد الملك بن مروان كاتبٌ نصراني، فأنكر عليه شيئاً، ورماه بعصا، الشيء الذي جعل بعض الجلساء يتغامزون على الكاتب. فوجدها هذا الأخير فرصة «لتبرير» فعل الخليفة، وأنشأ يقول:

أمن ضربة بالرجل منى تهافتت   عداتي، ولا عيب عليّ ولا نكر

وإن أمير المؤمنين وفعله   كما الدّهر، لا عار بما فعل الدهر![41]

---

(40) نفس المصدر، ص 51-52.

(41) الجهشياري، كتاب الوزراء والكتّاب، ص 40.

وهي نفسها الفرصة التي اغتنمها معن بن زائدة، وقد سأله الخليفة هارون الرشيد: «كيف زمانك يا معن؟ قال: يا أمير المؤمنين، أنت الزمان! فإن صلحت صلح الزمان، وإن فسدت فسد الزمان»[42].

إن مثل هذه «الحِكَم» والنصائح النابعة من وسط حاشية السلطان والمكتوية في نفس الآن بنار سلطته، قد تبلغ أحياناً درجة النصيحة بضرورة الخضوع لعمل السلطان والتماس تبرير له، حتى لو كان في ذلك الخضوع حتف النفس. بل إن النصيحة في هذا المقام تبلغ إلى حد القول بالتماس أفضل تأويل وتبرير وعذر لدفع النفس طواعية إلى حتفها، ما دام ذلك يتمّ على يد السلطان وبأمره! وفي قصة «طباخ الملك» التي يرويها ابن عبد ربه، ما يرمز لكل ذلك؛ فرغم كون طباخ أحد ملوك فارس لم يخطىء في حق ملكه إلا خطأ يسيراً، حينما قرب إليه طعامه فسقطت منه نقطة على يد الملك؛ علم الطباخ حينئذ، رغم كبر سنه وقدم خدمته، «أنه مقتول حتماً» في تلك النقطة، لأن غضب السلطان لا يشفيه إلا الدم، مهما كان سببه هيّناً. غير أن ماله دلالة في القصة ليس هو هذا الربط بين مفهوم السلطان ومعنى القتل؛ بل إن سياق القصة يأبى إلا أن ينهي الموضوع بالهدف الأساس منه، وهو مشكلة الطاعة المطلقة. فحين علم الطباخ أن ملكه حتماً قاتله، فقد تعمد أن يكفىء الطعام كله على يدي الملك! مبرراً ذلك لملكه بالقول: «استحييت للملك أن يقتل مثلي، **في سني وقديم حرمتي**، في نقطة؛ **فأردت** أن أعظم ذنبي **ليحسن به قتلي**»![43] فالواجب إذن ليس هو مجرد الطاعة، بل يجب «تبرير» هذه الطاعة بما يضفي المشروعية على كل أوامر وأفعال رجل السلطة..! وماله رمزية في نهاية القصة أيضاً، أن الملك تأثر لهذا الإخلاص من خديمة الكهل القديم، فأسقط عليه عقوبة القتل، ولكنه أمر أن يجلد مائة جلدة ويُخلّى سبيله. ونهاية كهذه، لها دلالتها من حيث كونها ترمز إلى الكرم الكبير لفعل الملك الذي أسقط القتل وعوضه بالجلد في مثل ذلك الذنب الهيّن!

---

(42) العقد الفريد، ج II، 128. 129.

(43) نفس المصدر، ج II، ص 162.161.

4 - ليس بالمستغرب مرة أخرى، بعد هذا النوع من الأدبيات السياسية، أن يصير مفهوم رجل السلطة (الملك والسلطان) **ضرورة وجودية**، تجعل منه ليس مجرد كونه «زمام الأمور.. **والقطب** الذي عليه مدار الدنيا»[44]، بل من شأن هذه الرؤية أن تجعل السلطان نظام **الوجود**، ومعدن **المعرفة**. ولأجل إثبات هذه «الحاجة» إلى السلطان كضرورة وجودية انتشرت تلك الحكمة الإسلامية التي تؤكد «**أن الله** يزع **بالسلطان** أكثر مما يزع **بالقرآن**»!

وبغض النظر عن التقابل الذي تتضمنه هذه الحكمة بين مفهومي السلطان والقرآن، ومهما يكن أمر تأويلها لدى الفقيه في الإسلام، فإن رجل السلطة أو كاتب بلاطه، عرف كيف يضفي على تلك الحكمة «تأويلا» يكرس تلك المنزلة التي يود السلطان نشرها عن نفسه بين الناس. ذلك أن ضرورة السلطان ليس لها شرط، ولا تعرف استثناء، ما دام الخروج والافلات من تلك الضرورة ليس بعده إلا الانحلال والفساد. ولأجل هذا «قالت الحكماء: إمام عادل، خير من مطر وابل؛ وإمام غشوم، خير من «فتنة» تدوم»[45].

وبقدر ما تنطبق تلك الضرورة الوجودية على أفعال السلطان السياسية، تنطبق كذلك على أخلاقه وحتى على عاداته الجبليّة! ولم يغفل يحيى بن خالد بن برمك أن يشير إلى بعض تلك الأخلاق والعادات الجائزة في ذاتها، ولكنها تصبح ضرورية، لا تقبل الرد بمجرد صدورها عن الملوك، أو السلاطين، حيث قال ناصحاً:

إن الملوك لا يخاطبونا ... وإلا إذا ملوا يعاتبونا

وفي المقال لا ينازعونا ... وفي العطاس لا يشمتونا

وفي الخطاب لا يكيفونا ... يثنى عليهم ويبجلونا

فافهم وصيتي لا تكنْ مجنونا[46]

---

(44) نفس المصدر، جـ 1، ص 7.

(45) نفس الإشارات السابقة. وقد نقل ابن الأزرق عن الآمدي تأكيده أن «السّيف والسّنان يفعلان ما لا يفعل البرهان» بدائع السلك، جـ 1، ص 69.

(46) العقد الفريد، جـ 11، ص 125. وانظر محاولة حاجب الخليفة المنصور منع الإمام مالك من=

لا ريب أن الجنون هنا هو اعتبار «الأخلاق السلطانية» من قبيل «الأخلاق الإنسانية». تحتمل الأخذ والرد. في حين أن المقام يتطلب اعتبار فعل السلطان كفعل «الضرورة» التي تقتضي، حتماً، الطاعة والمبادرة بالخضوع، ثم التماس تأويل مناسب لذلك. بل إن تلك الطاعة تكبر في عين رجل السلطة كلما اندفع صاحبها إليها، بعيداً عن كل تأويل أو تبرير حتى لو صُدم بطابعها «اللامعقول». فإذا كان الفقيه سيتمسك بالشرط المؤكد «إنما الطاعة في المعروف»، فإن رجل السلطة يطلب دوماً **الطاعة في المعروف والمنكر معاً!** ولعل أبلغ دلالة على مثل هذه الطاعة ما روي عن «الشعبي» أنه حينما دخل على الحجاج بن يوسف، سأله هذا قائلاً ـ وقد لحن في كلامه ـ: «كم عطاك؟ قال: ألفين. قال [الحجاج]: ويحك! كم عطاؤك؟ قال: ألفان». وحين استفسره الحجاج عن سبب لحنه في قوله أولاً: «ألفين» أجابه الشعبي: «لحن الأمير، فلحنت، وأعرب الأمير، فأعربت. ولم يكن ليلحن الأمير فأعرب أنا عليه»[47]!

5 ـ دفاعاً عن مثل هذه الطاعة وإزالة لكل عائق أمامها، اعتبرت أدبيات الكتاب أن من واجب الوزير تجاه ملكه «إظهار محاسنه وإن خفيت [لقلتها مثلاً] ونسبة أفعال الخير إليه [وحده وكأنه مصدرها الأساس] وسترمساويه ـ إن ذكرت ـ وتتبع من يخالف ذلك حتى يزيله، إما **بقمع** أو بإحسان...»![48] وتأتي **مشروعية القمع** في هذا المقام من ضرورة سائر المعاني المرتبطة بمفهوم رجل السلطة، وقد سبق إبرازها، وأخصها اعتبار السلطان ضرورة وجودية، وقطب الدنيا الذي تجب طاعته مطلقاً؛ والذي بعد أن سويت مشيئته بمشيئة الإله والقدر، قد طمع في تجاوزهما والتفرد وحده بالمشيئة وحق الطاعة! وفي هذا الإطار خاطب ابن هانىء الأندلسي «الخليفة» الفاطمي المعز لدين الله، مادحاً إياه بقوله:

= تشميت الخليفة، حين عطس هذا الأخير، ورفض مالك لهذا الأمر وأصرّ أن يشمّت الخليفة بقوله له: يرحمك الله! راجع: الشكعة، مصطفى، الأئمة الأربعة، القاهرة: دار الكتاب المصري، ط 1403,2 ـ 1983، ص 336.

(47) نفس المعطيات السابقة.

(48) الثعالبي، تحفة الوزراء، ص 67.

مــا شــئــت، لا مــا شــاءت الأقــدار فــاحــكــم، فــأنــت الــواحــد الــقــهــارا

واوضح أن المشكلة ليست وقفاً على الفكر الشيعي، كما في المثال المذكور، فهذا الشاعر ابن النبيه يخاطب الخليفة العباسي أحمد الناصر، جاعلاً من عاصمته بغداد، قبلة جديدة بدلاً من مكة، ومن الخليفة الناصر رسولاً لحجاجه[49]:

بـغـداد «مـكـتنا»، وأحـمـد أحـمـد حـجوا إلى تلك الـمواقـف واسـجـدوا
بـعـداً لـمـنـتـظـرٍ سـواه وقـد بـدت فـيـه الـعـلامـات الـتـي لا تـجـحـد

وقد بالغ هذا «الخليفة» في الاحتجاب عن الناس، حتى صار بذلك كالإله؛ فهو حاضر بسلطته، غائب بشخصه وذاته، حتى صار ظهوره في بعض الحالات الاستثنائية، يُعد حادثاً جللاً! إلى درجة أن «الناصر وقف في طريق إلى «سامراء» ذات يوم ليبول؛ فلما انتقل عن المكان بنى الأهالي قبة على التربة، سموها «مشهد البولة!!»»[50].

IV ـــ إشكالية العمل مع السلطان

تلك كانت محاولة لإبراز القيمة السياسية لمقاربة مفهوم السلطان بمفهوم الطبيعة، حيث استطعنا توضيح «القصدية» الكامنة وراء تلك المقاربة؛ وهي قصدية ترمي في الأخير، وعلى المستوى النظري والمعرفي، إلى ابراز طابع العنف وعنصر «الاستبداد» الكامن في التكوين الشخصي لرجل السلطة (الملك أوالسلطان). كما تهدف تلك القصدية، على المستوى العملي والأخلاقي، إلى «النصيحة» بجملة قواعد أخلاقية، تمكن الإنسان من حفظ نفسه وضمان سلامته، خاصة إذا «ابتُلي» بخدمة ذلك السلطان والتعامل معه، كما ابتُلي أولئك «الكتاب». ونعتقد أن هذا الجانب الثاني من تلك القصدية في أدبيات الكتاب، من شأنه أن يكمل الصورة التي حاولنا أعلاه «ترميمها» حول شخصية رجل **السلطة في الثقافة السياسية الرسمية**، وهو جانب يُبرز

(49) التازي (عبد الهادي)، «هل يعتبر ابن رشد كعنصر من مظاهر التنافس بين الخلافة في بغداد والخلافة في مراكش؟»، ضمن أعمال ندوة ابن رشد. كلية الآداب بالرباط، 199. ص 242.

(50) نفس المرجع والصفحة.

بقوة، في تلك الأدبيات، وجود وعي جاد بإشكالية خدمة السلطان والتعامل المباشر معه:

1 ـ ففي اعتقاد «كاتب» كابن عبد ربه، تعتبر مخاطبة الملوك، والحرص على رضاهم، أهم للإنسان من الحرص على عرضه وقوام بدنه! وحيث أن المسألة بهذه الدرجة من الأهمية، فإن ركوب كل الوسائل لأجل ذلك مشروع، ومن جملة ذلك «التزلف إليهم [= الملوك] بسحر البيان...». ونظراً لفائدة الاعتبار بتجارب الآخرين في مثل هذا المقام، فقد حرص ابن عبد ربه على أن يذكر في باب مخاطبة الملوك «من تخلص من أنشوطة **الهلاك**، وتفلت من حبائل **المنية** بحسن التنصل... ولين الجواب... حتى عادت سيآته حسنات [!!] وعيض بالثواب بدل العقاب»! وهو تنصل، بقدر ما يوحي بمشروعية المداراة والنفاق، يرمز، في آن معاً، إلى تناقضات أحكام ومواقف السلطان واستحالة ضبطها، **وغياب الشرع والقانون فيها**. وعليه، ونظراً لكونها أحكاماً ومواقف تتأثر بسحر البيان وحسن التنصل، أكثر مما تراعي شيئاً آخر، فإن «حفظ هذا الباب **أوجب** على الإنسان من حفظ عرضه، وألزم له من قوام بدنه»![51].

وربما كان هذا هو الذي حمل «كليلة» أن يحذر أخاه «دمنة» ـ الطامع في ملابسة السلطان وصحبته ـ من طمعه هذا وينصحه قائلاً: «فإني أخاف عليك من السلطان، فإنّ صحبته خطرة»! وهو في سبيل تبرير حكمه التقريري هذا، وتوضيح تلك الخطورة، يلجأ إلى أصحاب القلم أو من سماهم «بالعلماء» الذين لجأوا هذه المرة كذلك إلى تقريب معنى تلك الخطورة بالاستنجاد بمعانٍ مستقاة من الطبيعة، حيث شبهوا «السلطان بالجبل، الصعب المرتقى، الذي فيه الثمار الطيبة والجواهر النفيسة، وهو مع ذلك **معدن السباع والنمور والذئاب، وكل ضار مخوف. فالارتقاء** إليه شديد **والمقام فيه أشد**»[52] وهو تشبيه يرمز إلى خطورة الاغترار بمظاهر العز والنفوذ والامتياز والغنى، التي يجنيها المتلبس بالسلطان؛ غير أن محنة هذا المتلبس

---

(51) العقد الفريد، ج 11، ص 122.

(52) ابن المقفع (عبد الله)، كليلة ودمنة، ضمن أعماله الكاملة ص 100-101.

تزداد بازدياد جنيه لتلك المظاهر السلطوية، حيث أن «أموراً ثلاثة **لا يسلم منهن** إلا قليل، وهي: صحبة **السلطان** وائتمان **النساء** على الأسرار، وشرب **السم** للتجربة»[53]. والكلام هنا في مستواه اللساني واللغوي له دلالته المعبرة الواضحة فيما نحن بصدده، ألا وهو خطورة الاغترار بمصاحبة ومصادقة السلطان. فالنصيحة تتضمن ثلاث معانٍ: الصحبة، الائتمان على السر، التجربة للانتفاع. وهي، في الظاهر، حدود إيجابية، قد يغتر بها الإنسان حينما يضعها في غير موضعها. فالذي يطمع في مصاحبة السلطان، حاله كحال من يظن إمكانية حفظ النساء للسر، أو كمن يطمئن إلى السم عند كل تجربة. وعليه **فالسلطان**، شأنه شأن **النساء والسم**، في عدم الثقة والتقلب وقرب الخطر!

لقد حاول كتاب الدواوين الاستعانة بأكثر الصور الطبيعية والإنسانية غرابة وإثارة للخوف، لتقريب مرادهم الأساس. وهم هذه المرة يلجؤون في سبيل ذلك إلى التجربة الإنسانية، حيث يوازون بين أخطار ثلاثة من طبيعة واحدة: «عمل السلطان، وتجارة البحر، ومناجزة العدو». والمثالان الأخيران المستعان بهما لتوضيح المثال الأول، يرمزان إلى الإقدام على تجربةٍ مع جهل تام بنتائجها، وكذلك هي تجربة العمل مع السلطان. ولأجل هذا لم يملك الثور «شتربة»، حينما دخل على السلطان «الأسد» ورآه متغيراً عليه، دون ذنب سلف منه، إلا أن يردد في نفسه: «ما صاحب **السلطان** إلا كصاحب **الحية** التي في مبيته ومقيله، فلا يدري متى **تهيج عليه**»![54].

هكذا نلاحظ أنه لا زالت تلاحق الملك والسلطان أعنف وأغرب المعاني الطبيعية والبشرية، وهي معانٍ بقدر ما نجدها لدى كتاب الدواوين، كعبد الله بن المقفع، نجدها أيضاً عند مخدوميهم من الوزراء والولاة. وها هو أبو سلمة الخال، وزير الخليفة العباسي السفاح، وأول من تسمى بالوزارة في الإسلام، يفصح عن ذلك **قائلاً**: «خاطر من ركب البحر، وأشد منه مخاطرة من داخل الملوك»![55].

(53) المرجع السابق.

(54) نفس المصدر باب الأسد والثور، ص 143.

(55) الثعالبي، تحفة الوزراء، ص 118. انظر مثل هذه المقاربة بين البحر والسلطان في: كليلة ودمنة، ص 143. وكذا: الأصول اليونانية... ص: 57-58.

والملاحظ بعد كل هذا أن كتاب الدواوين بعد أن اهتموا، قبل غيرهم، بإبراز معاني الخطر، المرتبطة بمفهوم السلطان وبالتحذير منها، قد كانوا أقل الناس التزاماً بهذا التحذير؛ فاكتووا قبل غيرهم بنار السلطة، ورأوا، بأم العين، ما كانوا يحذرونه، ولا نفع حذر من «قدر» كما كانوا يروجون ذلك بأنفسهم! وإن دل هذا على شيء فهو يدل على أن أولئك الكتاب كانوا أعلم بالموقع الخطر لكل متلبس بالسلطان، ولذلك قيل: «صاحب السلطان كراكب الأسد، يغبط بموقعه وهو أعلم بموضعه»![56].

مرة أخرى نلتقي، في الإسلام، بما يزكي هذه الأدبيات الساسانية أو الهيللينستية المكرسة لمعنى الخوف وفقدان الثقة عند العمل مع السلطان أو لمجرد الاقتراب منه. وذلك من قبيل ما يرويه الفقيه أبو العرب التميمي في مسنده عن تاريخ محن رجل العلم في الإسلام؛ حيث أن الخليفة المهدي هم بقتل الفقيه شريك بن عبد الله، القاضي (177 هـ) لمجرد رؤية رآها الخليفة في الحلم، وكأن القاضي المذكور يطأ بساط الخليفة، معرضاً عنه... وبعد أن أفاق الخليفة من نومه بادر بقص «رؤيته» على من عبرها له بأنها تفيد أن الفقيه القاضي يظهر له الطاعة ويضمر المعصية! فلم يملك الفقيه إلا أن واجه الخليفة الذي هم فعلاً بقتله، قائلاً: «أفبالأحلام تُضرب أعناق المسلمين؟!» فاستحيى الخليفة، ثم اكتفى بطرده من مجلسه. فخرج الفقيه وهو يسر لأحد أصدقائه متعجباً «رأيت أعجب من هذا؟ تضرب أعناق المؤمنين بالأحلام الكاذبة»!![57].

2 ـ من الواضح إذن أن الأدبيات السياسية ذات الطابع الديواني تلتقي في إبراز النتائج المأساوية للعمل مع رجل السلطة، تلك النتائج المتمثلة غالباً في ضياع الدين والدنيا معاً! مما يعطي للمسألة طابعاً إشكالياً. وهو ما يعمق الشك في جدوى تلك النصائح الداعية إلى إحكام أساليب الاستجداء والتزلف والنفاق، ما دام الخطر قائماً رغم كل ذلك. وقد اعترف رجل السلطة في الإسلام بنفسه بهذه

---

(56) ابن حمدون، التذكرة الحمدونية، انظر مجلة الفكر العربي، بيروت: عدد: 35-36 ص 234. ولذلك فهو «يصل إليه من الأذى والخوف في ساعة واحدة ما لا يصل إلى غيره في طول عمره» كليلة ودمنة ص 266.

(57) كتاب المحن، ص 236.

الإشكالية وبهذه الطبيعة الكامنة في ذاته كعنصر **فتنة وإغراء**. ففي رأي القائد زياد بن أبيه، إن السعداء من الناس ـ على حد قوله ـ «من لا يعرفوننا ولا نعرفهم»، فإن الرجل «إن عرفناه أتعبنا ليله ونهاره، وأذهبنا دينه ودنياه»![58] وبعد عصر ابن زياد بقليل نجد ابن المقفع في **الأدب الكبير** يجعل مشكلة العمل مع السلطان دائرة بين خلقين متناقضين: إذلال الذات، أو طلب عزتها واستقلالها بالفرار والاعتزال. فمن جهة، تتطلب صحبة الملوك إحكام كل ضروب أخلاق النفاق، وعلى رأسها طاعتهم فيما لا تجب فيه طاعة! وهذا يقتضي «التصديق لمقالتهم، والتزيين لرأيهم، وقلة الاستقباح لما فعلوا إذا أساؤوا... [بل] وحسن الستر لمساويهم». كما يتطلب خلق النفاق هذا أن يوزع الإنسان عواطف المحبة والكره على قدر عواطف الملوك، فيجب عليه «المقاربة لمن قاربوا، وإن كانوا بعداء، والمباعدة لمن باعدوا، وإن كانوا أقرباء...»! ويبلغ خلق النفاق والمداراة ذروته حينما ينصح ابن المقفع للعامل مع الملوك بقوله إنه يجب أن «تعلمهم وأنت تريهم أنك تتعلم منهم، وتؤدبهم وكأنهم يؤدبونك... بصيراً بأهوائهم... ذليلاً، إن ظلموك؛ راضياً، إن أسخطوك. وإلا فالبعد عنهم كل البعد، والحذر منهم كل الحذر»![59] وهذا هو الاختيار الثاني، عوض خلق النفاق والتذلل، ليس هناك حد وسط بينهما، وليس ممكناً «ضبط» العلاقة بين الكاتب والسلطان.

لقد بلغ التناقض بين الاختيارين السابقين غايته من التباعد. بل إنه تناقض كامن حتى داخل الحد أو الاختيار الأول، وهو الرضى بخدمة السلطان والعمل معه؛ حيث يفرض ذلك العمل على صاحبه أن يعيش تجربة «الفتنة» الدائمة، إذ سواء «من يأخذ عملهم [= السلاطين] بحقه يحل بينه **وبين لذة الدنيا والآخرة**، ومن لم يأخذه بحقه يحتمل **الفضيحة في الدنيا** والوزر في الآخرة»![60] بل إن حدة وقع تجربة تلك الفتنة قد تبلغ بصاحبها المتردد بين مراعاة مصلحة السلطان (= هلاك الدين) وبين مصلحة الرعية (= هلاك

(58) ابن الأزرق (محمد): بدائع السلك في طبائع الملك، بغداد: وزارة الأعلام، 1977، جـ 11، ص 115.

(59) ابن المقفع، الأدب الكبير، ضمن أعماله الكاملة،د ص 141-142.

(60) نفس المصدر، ص 141.

الدنيا)، ألا يجد خلاصاً منها سوى بالموت أو الهرب![61] وفي نفس السياق، وعلى مستوى الواقع السياسي في الإسلام، ينقل الطرطوشي عن شيخه اعترافاً لأحد الوجهاء المعاصرين له، بأن السلطان أمره أن يطلق زوجته ـ وقد أرادها لبعض أصحابه! ـ فلما أبى الزوج الامتثال نصحه أحد رسل السلطان العارفين بخبايا الأمور!، قائلاً: «خذ الأمر مقبلاً، فإنه **لا حيلة لك**، فإن السلطان **لا يخشى** في الدنيا عاراً ولا في الآخرة ناراً»![62].

هكذا يبدو التعامل مع رجل السلطة في صورة «فتنة» دائمة، لا حيلة في التخلص منها. ولهذا قصد أصحاب مثل تلك «النصائح» المحذرة، سواء الذين كتبوها مرددين أقوال «الأوائل»، أو معبرين عن واقعهم الذي اكتووا به، أن يقدموا لنا سلوك رجل السلطة، كسلوك **لا ضابط له**، ولا يخضع لقاعدة شرعية أو اعتبار أخلاقي. فهو كالدهر يخبط خبط عشواء، لا يملك إلا أن يبعث الحيرة والقلق في كل من يحاول ضبط منطقه أو إخضاعه لقيمة من القيم الإنسانية. وقد نقل الطرطوشي[63] أنه قيل للعتابي: «لِمَ لا تصحب السلطان [= الخليفة محمد المهدي] على ما فيك من الأدب [وافتقارك إلى المال اليسير]؟ قال: لأني رأيته يعطي عشرة آلاف في غير شيء، ويردى [الرجل] من السور في غير الشيء؛ ولا أدري من أي الرجلين أكون»!، وبذلك يكون انعدام الأمان هو الشعور الغالب المنبعث من مثل تلك النصائح المؤكدة أن الملوك «إن سخطوا عليك **أهلكوك**، وإن رضوا عنك تكلّفتَ لرضاهم **ما لا تطيق**»[64] ممّا يدفع إلى تشبيه موقع صاحب السلطان من مخدومه بموقع الشاة من الأسد، إن أبقى عليها ففي حالة شبعه فقط، ولكنه لن يتأخر عن الفتك بها في حالة جوعه![65].

(61) نفس المصدر، ص 122 ,123.

(62) الطرطوشي (أبو بكر)، سراج الملوك، مصر: 1289 هـ [ط. انطوان غندور].

(63) المرجع السابق.

(64) الأدب الكبير ص 141-142.

(65) أحمد بن يوسف «العهود اليونانية المستخرجة من كتاب السياسة لأفلاطون»، ضمن الأصول اليونانية... ص 57. قارن بكليلة ودمنة، ص 131، 254 (باب الأسد والثور، وباب الملك والطائرة فَنزة).

٧ ــ ماهية المُلك: صدفة واستبداد!

1 - إن المنشئين للقول «السياسي» الكامن وراء تلك «النصائح» الموجّهة للخاصة وللعامة على السواء، يجمعون من خلال تحليلهم لشخصية رجل السلطة، على أن مصاحبة هذا الأخير، وبعكس ما يظن، تقتضي **قتل الهمّة، وقبر المواهب، وإخفاء الامتياز**. وإلا فليحاول المتلبس بالسلطان أن يكون حريصاً فيما يبديه من خصال المواهب والامتياز وحسن التدبير، ممّا يجب ألا ينسب إلا إلى السلطان ويراد تخصيصه به دون غيره. فإن مفهوم السلطان، كما مر بنا في علاقته بمعاني الطبيعة، يتضمن بذاته **التفرد** بكل شيء، مثله في ذلك مثل الإله الذي لا ينبغي لأحد أن يشاركه في صفاته. ولأجل هذا النوع من «القمع» للمواهب، والرغبة في التفرد، انتشرت كالبرق في الكتابات الديوانية تلك «النصيحة» والحكمة القائلة: «إذا عرف **الملك** من **الرجل**، أنه قد ساواه في المنزلة والحال، **فليصرعه**، فإن لم يفعل به ذلك فليعلم أنه هو المصروع»![66] الأمر الذي يجعل الملك بين اختيارين متناقضين، لا ثالث لهما، إما أن يكون **مستبداً** أو يكون **عاجزاً**؛ ولا وسطية بينهما و«إنما العاجز من لا يستبد»!

هذه الخلاصة الأخيرة تمثل القاعدة الأساس في بنية مفهوم «السلطان»، الشائع في مثل تلك الأدبيات التي انتشرت بين جنبات حاشية «دولة الخليفة»، واكتوت بنارها هذه الحاشية قبل غيرها. وقد ذكر الجهشياري[67] أن عبد الرحمن بن خالد بن الوليد، كان عاملاً على حمص، وطالت إمرته، فخاف معاوية أن يبايع له أهل الشام بالخلافة، خاصة وهو ابن خالد بن الوليد الذي فتح هذا الإقليم، «فدس إليه ابنُ أوثال [كاتب معاوية] من سقاه السم فمات». ولعل أوضح مثال يذكر بصدد الاستبداد بالأمر، ما فعله هارون الرشيد بالبرامكة الذين راحوا ضحية نشرهم مثل تلك النصائح و«الحكم» السياسية!

إن رجل السلطة لا يقبل، إذن، أن يساويه أحد في «منزلته» وموقعه في

(66) من النصائح المعروفة في مرايا الملوك .

(67) كتاب الوزراء والكتاب، ص 27.

المجتمع. لذا كان الاستبداد شرطاً أساسياً في الاحتفاظ بتلك المنزلة والظهور بمظهر المتفرد بالامتياز دون غيره. إلا أن طموح رجل السلطة في الظفر بهذا المظهر، قد لا يتحقق إذا ما صمم أن يملك، فعلاً وباستحقاق، صفات ذلك الامتياز على «الأقران»، بل وعلى سائر هؤلاء الأقران، الذين قد تبدو عليهم علامات النباهة والعقل وحسن التدبير، مما قد يجعل الخوف يدخل إلى نفس السلطان، نتيجة شعوره بالقصور عن امتلاك «صفات» تُشترط غالباً من قِبل «رجل العلم» في المتصدر لحكم الرعية. وذلك من شأنه أن يجعل اللحاق مع «الآخرين»، في سبيل امتلاك تلك الصفات والشروط، رهاناً صعباً، قد يحطم كل الآمال في التفرد والاستبداد بالحكم!

2 ـ لأجل هذا سعى ذلك النوع من الكتابات السياسية الديوانية إلى التبرير لإسقاط وتجاوز ذلك العائق، المتمثل في تلك الصفات والشروط، بنشر أدبيات «مضادة» تجعل مفهوم الملك مرتبطاً بمفهوم **الصدفة** والقوى العمياء واللامعقول، لا بمواهب واستعدادات ذاتية أو «شروط» موضوعية، **كما يؤكد ذلك المتكلمون والفقهاء**. وربما كان أوضح مثال لهذا الدفاع «الإيديولوجي» عن نفي شروط السلطة والملك، وربط هذا الأخير بمفهوم القضاء والقدر، ما نجده عند ابن المقفع في باب «ابن الملك وأصحابه»، **من كليلة ودمنه:**

فإذا كان ابن التاجر، وابن الشريف، وابن الفلاح، كلٌ قد لجأ إلى مواهبه الذاتية، التي استفادها من مهنته أو بيئته، قصد التخفيف من الضائقة التي نزلت بهم جميعاً قرب مدينة نائية؛ حيث لجأ ابن التاجر إلى «العقل» المدبر، واعتبره أفضل شيء في الحياة؛ ولجأ ابن الشريف إلى استغلال الجمال والسمعة، كقيمة اجتماعية؛ في حين اعتبر رالفلاح الاجتهاد في العلم أفضل من كل ذلك. أما ابن الملك، الذي سبق أن أخبر أصدقاءه الثلاثة أنه لا يعترف بشيء في هذه الحياة قدر اعترافه بمفعول القضاء والقدر؛ ابن الملك هذا قد استطاع، دون أصدقائه الثلاثة، أن يخفف مما نزل به وبأصدقائه وأن ينقلهم جميعاً، في طرفة عين، من الشدّة إلى الفرج، ومن الفقر إلى الغنى، ومن الضعف إلى القوة، دون أية من تلك الشروط أو الصفات، ودون اعتماد منه

على العقل المدبر أو شرف الأصل والحسب أو الاجتهاد والعمل. وإنما كل ذلك تحقق له بمجرد القضاء والقدر، **أي بمحض الصدفة والاتفاق**: حيث **صادف** أنّ مَلِك تلك المدينة النائية قد توفي في ذلك اليوم بالذات الذي وصلوا فيه إلى المدينة؛ **وصادف** أنه لم يترك وارثاً شرعياً لعرشه؛ **وصادف** أن ابن الملك الشريد قد أثار، بسلوكه الغريب، انتباه سائر سكان المدينة فحبسوه، وسألوا عنه؛ فعرفوا، **بالصدفة**، أصله وتذكروا أفضال والده عليهم في سالف الزمن، **فقرروا تنصيبه ملكاً عليهم!**

3 ـ ومعنى كل هذا، وتبريراً لسائرالمفاهيم التي سبق تحليلها بخصوص رجل السلطة، فإن أسباب الملك والسلطة لا تترتب بالضرورة على **شروط** ذاتية **يجب** توفرها ـ كما يحرص «رجل العلم» في الإسلام أن يؤكد ذلك ـ بقدر ما يكون الملك والسلطان راجعين إلى محض **الصدفة**. ولأجل إبراز هذا كـ«حقيقة سياسية»، أمر الملك الشاب، بعد تنصيبه، أن يُرفع على باب المدينة الشعار الذي قصد أن يعارض به قيم أصدقائه الثلاثة، ومضمون الشعار: «إن الاجتهاد والجمال والعقل، وما أصاب الرجل في الدنيا من خير أو شر [ومُلْك وسلطان] إنما هو بقضاء وقدر من الله عزَّ وجلَّ»![68] والمؤكد أن مفهوم القضاء والقدر في هذا السياق، لا يتميّز عن الصدفة العمياء **وإسقاط الأسباب والشروط**؛ وقد أكد ابن الملك هذا المعنى بوضوح، حينما استقبل أصدقاءه الثلاثة، فعبر لهم عن تأويله «للشروط» الممهدة للملك والسلطان، من وجهة نظره ـ وقد أصبح رجل سلطة بالفعل ـ فقال: «... فإن الذي منحني الله **وهيأه لي**، إنما كان بقدر؛ ولم يكن بجمال **ولا عقل ولا اجتهاد**... لأني قد رأيت في هذه الأرض من هو **أفضل** مني حسناً وجمالاً، وأشد اجتهاداً، وأسد رأياً، **فساقني القضاء** إلى أن اعتززت بقدر من الله»!![69] وقد نهض أحد الشيوخ ـ وهو رمز لمن حنكتهم التجارب والأيام واعتبروا بها ـ ليزكي أطروحة «رجل السلطة» الجديد؛ فقص على الجميع حكاية رمزية، يُستخلص منها أن رمزي القوة في كل مجتمع، وهما: الغنى والسلطة، إنما يرجعان إلى شرط

---

(68) كليلة ودمنة، باب «ابن الملك وأصحابه» ص 31.

(69) نفس المصدر ص 314.

وسبب وحيد، هو القدر الـ «غالب على كل شيء»![70].

وإذا كان ابن المقفع يريد في الظاهر أن يقرأ في هذه القصة أو الحكاية واقع دولة «ملك الملوك» في فارس، فليس هناك ما يمنعه أن **ينظر من خلالها إلى واقع تطورالسلطة في** دولة الخلافة الأموية والعباسية في عصره. وما سيحدث من **ظهور إمارات التغلب**، وتسابق «أرباب السيوف» نحو ارتقاء كرسي السلطة، سيجعل القصة أكثر انطباقاً على المستجدات السياسية في بلاد الإسلام...

4 ـ ومن المؤكد أن مالك السلطة (سواء سمي خليفة أو مَلِكاً أو سلطاناً أو أميراً) ظل ينظر إلى تمسك «رجل العلم» بضرورة توفر «شروط» الحكم، كموقف بعيد عن الواقع؛ ثم ـ وهو الأهم ـ كموقف من شأنه أن يفوت على رجل السلطة رأسماله الأكبر، ألا وهو ضمان الطاعة المطلقة **غير المشروطة**؛ وهو نوع الطاعة التي كان ينازعه إياها الفقيه والمتكلم، الداعيان إلى حصر «الطاعة في المعروف»! وقد أفصح الوزير ابن الفرات عن تصوره «للأطر» التي ينبغي أن تستعين بهم السلطة السياسية، والذين يفرضون القانون لصالح النظام السياسي القائم، فأفضى بذلك لبعض جلسائه فقال: «أريد رجلاً **لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر**؛ يطيعني **حق الطاعة** فأنفذه **في أمر لي**. فإذا بلغ فيه ما أرسمه له أحسنت إليه أحساناً يظهر عليه، **وأغنيته**»![71].

ذاك هو «رجل السلطة» النموذجي! رجل أخلى ضميره من كل ولاء إلا لـ «ولي نعمته». وإذا كانت هذه الرؤية تعكس شيئاً، فهو رفض إناطة الحكم والسلطة بشروط «أخلاقية» واعتبارات عقلية. ولو كان الأمر منوطاً بهذه الشروط والاعتبارات لما قبل عيسى بن موسى أن يتنازل عن ولاية العهد التي كانت في عنقه، **ويبيعها**، تحت ضغط الخليفة المنصور العباسي لصالح ابن هذا الأخير، المهدي، سنة (146 هـ). ولذلك أمره الخليفة أن يخرج إلى الناس

---

(70) نفس المصدر ص 317.

(71) متز، آدم، الحضارة العربية في القرن الرابع الهجري، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1957، جـ 1، ص 235، [ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة] وهو ينقل عن تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء لأبي الحسن الصابي.

ويعلمهم بصريح العبارة قائلاً: «قد بعثُ نصيبي من تقدمي في ولاية العهد... بعشرة آلاف ألف درهم؛ وألف ألف درهم لابني فلان، وابني فلان، وابني فلان وفلانة... ورغبت في تصييرها إليه»، زاعماً أن ابن الخليفة أولى بولاية العهد لانه أقوم عليها. ولا عبرة بهذه التزكية بعد ذلك الضغط من الخليفة وإغرائه الكبير! ما دامت السلطة أصبحت هكذا **صالحة للبيع**، فهي إذا خاضعة لمنطقه؛ حيث أنها تنتقل إلى من يملك صفة واحدة، صفة القوة المتجلية في المال والسيف، مع دخول الصدفة والمغامرة، كعامل محرك لهذه القوة؛ تماماً كما يقع نفس الأمر على مستوى البيع والتجارة!

5 ـ من جهة أخرى إذا كان كتاب الدواوين قد حاولوا، كما مر بنا، تبرير انتفاء «شروط» مضبوطة لتدبير الملك، معوضين تلك الشروط بالكلام عن إرادة «القدر»؛ وإذا كان هذا القدر، كما تحكي الأساطير اليونانية، لا ينجو من قبضته حتى الآلهة أنفسهم، فإن رجل السلطة ذاته، رغم كونه يزكي مثل تلك التنظيرات والمفاهيم السياسية، لا حيلة له في الإفلات من «قدر السلطة» الذي يبطش بكل من يقف في طريقه ويحلم بتغيير مجراه. ولهذا مني الخليفة المهتدي بالله (255-256) بفشل ذريع، حينما أراد أن يُدخل «إصلاحاً» على نظام الحكم وتقريبه من نموذج الخلافة «الراشدة»، وتطهيره من مظاهره «السلطانية». فاتخذ من عمر بن عبد العزيز نموذجاً يحتذى، وحرم مظاهر المجون والتبذير، ووثق علاقته بالفقهاء، وأنقص من ميزانية القصر العباسي والحاشية «وأخرج الذهب والفضة من خزائن الخلفاء؛ فكسرت، وضُربت دنانير ودراهم... وذَبح الأكباش التي كان يناطح بها بين يدي الخلفاء. وكذلك فعل في الديوك، وكانت الخلفاء، قبله، تنفق على موائدها كل يوم عشرة آلاف درهم، فأزال ذلك»[72].

وحيث أنه أراد، بهذا أن يعاكس التيار السلطوي الشائع بين الحاشية والكتاب وصنائعهم، فقد «ثقلت وطأته على العامة والخاصة بحمله إياهم على

(72) ظهر الإسلام، جـ 11، ص 102-103 (وهو ينقل عن مروج الذهب للمسعودي، جـ II، ص 338). ولعل هذا ما يفسّر اختياره لنفسه لقب المهتدي بالله، بدل ألقاب الخلفاء قبله، الدائرة بين القادر والمقتدر.

الطريقة الواضحة، فاستطالوا خلافته وسئموا أيامه، وعملوا الحيلة حتى قتلوه»![73] وقد برر له قاتلوه الذين هم من صنائع السلطة والسائرين في ركابها، وكأنهم يذكرونه بالمنطق السلطوي الذي التزم به يوم قبل أن يكون على قمة هرمه؛ برّروا له سبب قتله بكونه أراد أن يسلك بمعاصريه - حاشية ورعية - سيرة نموذجية، سيرة الرسول (ص). متناسياً أن الرسول كان من معاصريه أمثال أبي بكر وعمر وأضرابهما، في حين أن رجال الخليفة المقتول هم محض مرتزقة، اصطنعتهم السلطة، همهم في بطونهم وحيلتهم في حد سيوفهم «فكيف تحملهم على ما ذكرت من الواضحة»؟! والحادث في ذاته يعني أن عودة انقلاب «الملك» - أو السلطة - إلى «خلافة» أصبح ضرباً من المستحيل في عرف الحاشية المرتبطة بدولة الخلافة، كما سيحاول أن يبرر ذلك ابن خلدون...

VI ـــ دولة الخلافة وإفراز النقائض

1 - لقد كان التطور السياسي في دولة الخلافة يسير سيراً حثيثاً نحو **تأكيد تلك «النظريات» التي روّجها الكتاب والوزراء**. وهي النظريات التي تجعل من قوة السيف وحيل السلطان قيمة مطلقة، لا سند لها سوى إرادة الحاكم نفسه... وقد أدى اصطناع الخلفاء العباسيين الأوائل جيشاً مرتبطاً بالولاء لشخص الخليفة وحده، إلى ازدياد نفوذ القوة العسكرية الخراسانية التي أصبحت الركيزة التي يقوم عليها صرح السلطة العباسية. وهذا ما شجع «البرامكة»، من قلب ذلك الجيش، على ملء دواليب الدولة ومناصبها الحساسة بالكتاب الفرس. وفي هذا الصدد نجد الوزير يحيى البرمكي يقرب أبناء سهل بن هارون، وقد كانوا ما يزالون على مجوسيتهم، إلى المأمون، قبل خلافته، حتى تكون لهم حظوة عنده. وسوف يتمكن الفضل بن سهل، رغم نكبة البرامكة، من احتلال أرقى المناصب في الدولة ويؤثر على الخليفة المأمون حتى يتخذ من (مرو) عاصمةً له، بدل بغداد، وفي رأي «الجهشياري»... فقد كان الفضل بن سهل يرمي من كل ذلك إلى تحويل

---

(73) نفس المرجع والصفحة.

الملك «كسرويا»[74]. ورغم تنبه المأمون لهذه المخاطر في الوقت المناسب، فإن أحد قادة الفضل، وهو طاهر بن الحسين، سينجح في إقامة أول إمارة فارسية متغلبة في خراسان. ولعل هذه المخاطر هي التي أدرك أبعادها، قبل هذا الوقت، المنصور العباسي حينما قال محذراً أخاه الخليفة السفّاح: «إن أبا مسلم [الخراساني] يفعل ما يريد، وإني أرجو أن **تتغذى به قبل أن يتعشى بك**»[75].

2 - غير أن كثيراً من الوزراء، كما هو معلوم، سينجحون في مناسبات عبر تاريخ دولة بني العباس، في الظفر بذلك «العشاء»! خاصة حينما ينجحون في تنصيب «القاصرين» على الخلافة. فيضيقون الخناق عليهم حتى لا يتعلموا ما يعرّفهم «مصارع الوزراء... [ويقفهم على] الطريق إلى استخدام الأموال، ويعرفهم خراب البلاد من عمارتها» فيحرص أولئك الوزراء ألا يقدّم لأولئك الخلفاء إلا الكتب التي تلهيهم بحكاياتها، وتطربهم بأشعارها، وتنسيهم السياسة وما قاربها. لأجل هذا كان الكتاب والوزراء «يكرهون أن يكون في الخلفاء والملوك فطانة ومعرفة بالأمور»![76].

تلك هي «الضريبة» التي خضع لها رجل السلطة في دولة الخلافة، وذلك هو «القدر» الذي أشاعوا مفهومه، والذي صارت إليه تلك الدولة نفسها، بعد أن أسست منطقه القائم على **تمجيد القوة والسيف، وتقديس الطاعة، وتشجيع التغلب**. فأدى هذا المنطق، بمفاهيمه السياسية، إلى نتيجته الحتمية، حيث أصبح الخليفة نفسه يعاني من «التغلب»، حتى اضطر مراراً إلى الاستنجاد بالرعية والعامة! لدفع أخطار العناصر المتغلبة من «جيشه» وحاشيته! وبذلك أصبح هذا النوع من السلطة **يفرز نقائضه وعناصر فساده وتحلله.** فظهور «إمارات التغلب» ليس بالبدع من الأحداث، إذ هي نتيجة مباشرة لما سبق تأسيسه ونشره من «مفاهيم سياسية» وسلطوية منذ أواخر الدولة الأموية...

---

(74) قارن أيضاً: الدوري، الجذور التاريخية للشعوبية، ص 37-38.

(75) عمر (فارق)، التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، ص 94-75.

(76) ابن الطقطقي (محمد)، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، مصر: دار المعارف، د. ا. ص 6.5 [تحقيق محمد عوض إبراهيم بك وعلي الجارم بك].

3 ـ ذلك ان تبني السلطة، خاصة في الفترة العباسية، لمفهوم الطاعة المطلقة، جعلها تتطلع إلى تكسير التكتلات القبلية العسكرية التي كانت تتشكل من مجموع الأمة، وكانت تدين بالولاء لجهات متعددة[77]. فلجأت في سبيل ذلك إلى اصطناع جيش لا يدين بالولاء لغير شخص الخليفة. وصار الالتزام بهذا الولاء مبرراً كافياً لإطلاق سلطة الجيش دون حدود ولا اعتراض. ولهذا حاول بعض الكتاب[78] التأسيس لهذا الإجراء، مبررين نتيجته بالرجوع إلى «سند» فارسي، حيث «كان ملوك الفرس، إذا أنفذوا جيشاً أنفذوا معه وجهاً من وجوه كتابهم»، وأمر الجيش أن يؤتمر برأي الكاتب وحزمه؛ ومع ذلك يأبى الملك إلا أن يهمس في أذن «الكاتب» ناصحاً له بالقول: «قد علمت أن الأساورة (= الجنود الفرسان) سباع الإنس، **وأنه لا عقوبة عليهم**، إلا في خلع يد من طاعة، أو فشل من لقاء، أو هرب عن عدو. **وما سوى ذلك فلا لوم عليهم فيه...**»! وقد سارت دولة الخلافة، طوعاً أو كرهاً، وفقاً لهذه النصيحة مع جيشها المصطنع، سواء كان من الديلم والبويهيين أو من السلاجقة كما أن هذا الجيش قد ظل وفياً لهذه النصيحة ذاتها، حيث أظهر ولاءه للخليفة، كرمز للسلطة، والتمس منه وحده الشرعية، ثم أطلق لنفسه حق التصرف في ممتلكات الدولة وفي «رعاياها»[79]، حتى صار العراق على حد قول المقدسي «بيت الفتن والغلا، ومن الجور والضرائب في جهد بلا، مع ثمار قليلة، وفواحش كثيرة، ومؤن ثقيلة... [أما بغداد فهي] في كل يوم إلى ورا... مع كثرة الفساد والجهل والفسق **وجور السلطان**»[80].

لا ريب أن «خلفاء» بني العباس، قد رأوا في تصرفات هؤلاء الجنود المتغلبين ما كانوا **يبشرون به من مفاهيم سياسية**. وربما ازدادت النتيجة

(77) الدوري «الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي»، مجلة المستقبل العربي، بيروت: سبتمبر 1979 ص 64.

78) الجهشياري، كتاب الوزراء والكتّاب، ص 4.

(79) انظر بعض الانعكاسات الاقتصادية والاجتماعية لتلك التصرفات في الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص 86. 88.

(80) المقدسي (محمد)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ج ـ بريل: 1906، ط . II. [نشرة دوخويه].

وضوحاً فيما عرفه نظام الخلافة ذاته من تدخل هؤلاء الجند متلاعبين بعزل وتولية من شاؤوا من «الخلفاء»، وسمل أعين بعضهم وقتل الآخر، فكان في ذلك أوضح مثال لتغليب السيف على الرأي والقلم، «وعادة السيف أن يستعبد القلم»؛ بعد أن أصبح فعل الجيش، كما كان يقال بالنسبة للخليفة، كفعل الدهر: ولا عار بما فعل الدهر!

VII ـــ رجل السلطة ورمزية الألقاب

ما دمنا بصدد متابعة جدلية الغلاقة بين المفاهيم السياسية والممارسات السلطوية، وبعد أن وقفنا على مبلغ حرص رجل السلطة على إلغاء شروط الحكم التي روجتها الكتابات الفقهية والكلامية، يحسن بنا أن نقف قليلاً على دلالة ألقاب رجل السلطة في الإسلام وما «ترمز» إليه من معانٍ توحي فعلاً بتصور رجل السياسية لموضوع نشاطه، **كما تعكس تلك المعاني طبيعة السلطة الممارسة**، مثلما تشير إلى التطور السياسي الذي صارت إليه دولة الخلافة:

1 ـ يعلل ابن خلدون ظاهرة ألقاب السلطة في الإسلام بقوله: «إن سبب اتخاذ الخلفاء العباسيين ـ وقياساً عليهم سلاطين الإمارات ـ ألقاباً، إنما كان «حجاباً لأسمائهم الأعلام عن **امتهانها** في ألسنة السوقة، وصوناً لها عن **الابتذال**؛ فتلقبوا بالسفاح والمنصور والمهدي والهادي والرشيد، إلى آخر الدولة»[81]. وهو يجعل ذلك من علامات الحضارة، في حين جنحت البداوة والسذاجة بملوك بني أمية عن التطلع إلى اتخاذ مثل تلك الألقاب. غير أننا نظن أن هذا التعليل لا يفسر شيئاً من «ظاهرة» الألقاب التي لا تُفهم إلا بربطها بـ «المجال السياسي» الذي اختار هذا الخليفة أو ذاك السلطان التحرك فيه؛ وبربطها كذلك بطبيعة فلسفة الحكم التي يعمل كل منهما وفقها. لهذا نستطيع القول، مؤقتاً، إن جل ألقاب «الخلفاء» ترمز إلى **ضعف سلطة أصحابها**؛ وذلك مقابل ما تعكسه ألقاب «السلاطين» والملوك وأمراء التغلب، من واسع النفوذ **وعنف القوة** التي يتمتعون بها.

---

(81) المقدمة ص 403.

والدليل على هذا التأويل، ما نلاحظه في ألقاب الخلفاء، خاصة المتأخرين منهم، من اقتران جلّها غالباً باسم الجلالة: الله؛ في حين تُقرن غالباً ألقاب السلاطين والملوك بمصطلحٍ يكاد يكون واحداً هو: **الدولة!** فمقابل القادر بالله، والمتوكل على الله، والمستعين بالله، والمعتز بالله؛ نلاحظ تفنناً منقطع النظير في إقتناء نعوتٍ تضاف إلى «الدولة» ويوصف بها أمراء التغلب والسلاطين؛ فمن معز الدولة، إلى عزّ الدولة وعضد الدولة، وناصر الدولة، وركن الدولة، وفخر الدولة، ونظام الدولة، وولي الدولة، وعماد الدولة، وسيف الدولة، وجلال الدولة (= ملك الملوك) ومعين الدولة، وأمين الدولة... إضافة إلى تاج الملة وغياث الأمة و«السلطان». وليس من المبالغة إذا لاحظنا أن مفهوم «الدولة» في هذه الألقاب التي خلعها الخلفاء أنفسهم على أمراء التغلب، مرتبط بالمعنى الأصلي للمصطلح، والذي ينتهي إلى معنى القوة والشوكة والقهر، أكثر مما هو مفهوم مرتبط بمعنى الأمة أو الجماعة أو ما شابهها من معاني الوحدة والنظام والتدبير، ولعل خلو ألقاب الخلفاء من مفهوم «الدولة» ربما كان يعكس، كما سنرى، انحسار نفوذهم وضعف حيلتهم تجاه أولئك السلاطين.

إن مثل هذه الألقاب التي حملها السلاطين والملوك لم تكن مجرد نعوت أو أوصاف للتحلية والتزيين و«التنزه عن السوقة»، وإنما كانت تستهدف تمكين حامليها من تعزيز نفوذهم وإضفاء «الشرعية» على طموحهم. دليل ذلك أنها ألقاب كانت محل تفاوض وأخذ ورد بين الطامعين في حملها وبين الخليفة الذي كان، في الغالب، مرغماً على منح تلك الألقاب مقابل «هبة» مالية مهمة![82].

2 ـ غير أن جمهور المحكومين لم يكونوا غافلين عما تنطوي عليه مشكلة الألقاب هذه، ولا عما تعكسه من ضعف الخليفة وتجبر السلاطين. فحينما استجاب الخليفة القائم بأمر الله لطلب أعتى السلاطين السلاجقة، جلال الدولة، بالإذن له كي يتلقب بلقب كسروي شهير وهو: شاهنشاه (= ملك الملوك)، لم يكد خطباء المساجد يقرنون اسم السلطان بلقبه الجديد هذا حتى رمى المصلون

(82) متز، آدم، نفس المصدر، ج 1، ص 242-243، 246-247، 251.

الخطباء بالآجر![83] استنكاراً للقب الذي يوحي بالتسلط ويرمز إلى ضعف الخليفة الذي لم يعد يملك من النفوذ سوى بيع الألقاب وإطلاق أيادي السلاطين في الرعية. ولهذا نجد العالم أبا الريحان البيروني يقوم هاته الظاهرة بقوله: «وبنو العباس، لما لقبوا أعوانهم **بالألقاب الكاذبة**[84]، وسووا فيها بين الموالي والمعادي، ونسبوهم إلى «الدولة» بأسرهم، **ضاعت دولتهم** [!]... فأذاقهم الله الخزي في الحياة الدنيا، وأظهر لهم ولغيرهم عجزهم»[85]. وقد حاول الشاعر أبو بكر بن العباس الخوارزمي، وبطريقة تهكمية، تفسير تلك السوق التي نشطت في قصر الخليفة، والتي اتخذت من الألقاب بضاعتها الرائجة ومن السلاطين وأمراء التغلب زبناءها المتلهفين عليها، حيث قال[86]:

ما لي رأيت بني العباس قد فتحوا — من الكُنى ومن الألقاب أبوابا

ولقبوا رجلاً لو عاش أولهم — ما كان يرضى به للحش بوابا

قلَّ الدراهيم في كفي خليفتنا — فأنفق المجد في الأقوام ألقابا!

3 - لذا نظن أن تلك الألقاب التي حملها الخلفاء، أو تلك الأخرى التي خلعوها على سلاطينهم، تعكس **توزيعاً سلطوياً فعلياً**، يتمثل في تجريد الخليفة من النفوذ الفعلي وتركيزه في أيادي سلاطين موزعين على رقعة الدولة: ومع ذلك فالسلطان لا يتأخر عن إظهار التذلل والخضوع، وتقديم «فروض الطاعة» للخليفة، متوسلاً إليه أن يفوض إليه أمور الدولة كلها، يدبرها؛ وليتفرغ الخليفة لتدبير ما بداخل قصره، فذلك يكفيه! وها هو عضد الدولة، الملقب أيضاً بملك الملوك، يدخل على الخليفة الطائع متذللاً، ساجداً، ومقبلاً رجل الخليفة، مجيباً بعض من استنكر منه هذا الفعل بأن الخليفة **هو خليفة الله في أرضه**، ومع ذلك ورغم هذا التذلل للخليفة، يخاطبه هذا

---

(83) نفس المصدر، ج 1، ص 242.

(84) كل ألقاب السلاطين ترمز إلى قوة التجند لحماية الدولة، وانتظامها وعزتها وضيائها وجلالها وأمانها، ولم يكن أصحاب الألقاب المذكورة يتصرفون إلا على النقيض من معاني ألقابهم، **فهي** ألقاب كاذبة، كما قال البيروني!

(85) البيروني، الآثار الباقية، نقلاً عن المصدر السابق، جـ 1، ص 242 .243.

(86) متز، نفسه، جـ 1، ص 148.

الأخير من موقع سدة الملك، وبين يديه مصحف عثمان، وعلى كتفيه البردة، وبيده القضيب، فيقول له: «قد رأيتُ أن أفوّض لك ما وكل الله تعالى إلي من أمر الرعية، **في شرق الأرض ومغربها**، وتدبرها في جميع جهاتها، **سوى خاصتي وأسبابي وما وراء بابي...»**![87].

«خليفة» يعتقد أن الله فوض إليه النظر في مصالح الرعية في مشرق الأرض ومغربها، يتنازل لصاحب السيف عن كل ذلك، ويأبى أن يتنازل عما وراء باب قصره. وكأن كفة ما وراء الباب أميل لديه من كفة الرعية في مشرق الأرض ومغربها! وحيث أننا لا نستطيع إثبات «سند» لمشروعية ذلك التفويض المطلق، فإن السبب الوحيد يظل هو خضوع الخليفة لسلطة «ملك لملوك»، مؤملاً أن يفلت، ومن معه داخل قصره، من قبضته وسطوة سيفه!

4 - ومن جهة أخرى، يجوز لنا التدليل على هذا التوزيع غير المتكافىء بين الخلفاء والسلاطين، والذي تعكسه ألقاب الفريقين، بالنظر إلى نوعية وطبيعة «السلاح» الذي يلجأ إليه الفريقان؛ فحينما كان ينشب الصراع بين السلاطين بعضهم مع بعض، كان الجميع يجد في السيف والعصبيات والأحلاف، قوة فعلية يحتكم إليها ويفرض الرأي بها.. في حين أن الخلفية، حينما يصطدم مع السلطان، كان مضطراً في محاربته إياه والضغط عليه، إلى اللجوء إلى «سلاح» من نوع جديد، سلاح مغرق في الرمزية، يتمثل في التهديد بإغلاق المساجد، وتعطيل صلاة الجمعة، ودعوة الفقهاء والقضاة لمرافقته إلى منفاه، بعيداً عن بغداد، فتبقى الأمة بدون خليفتها![88].

مهما يكن من نجاعة هذا التهديد، فإنه يرمز بدوره إلى خلل في توزيع السلطة بين قمة هرم الدولة و«صنائعها». ولعل في «الأصول الثقافية» الفارسية التي كان ينتمي إليها جل أمراء التغلب، من الديلم والبويهيين والسلاجقة، ما «يبرر» لهم إمكانية هذا التوزيع غير المتكافىء بينهم وبين الخليفة القابع في بغداد، كما يبرر بعض الألقاب التي يطمحون إلى حملها. ففي التاريخ

(87) نفس المصدر، ج 1، ص 246-247. وهو ينقل عن المنتظم، لابن الجوزي.

(88) الماوردي (أبو الحسن)، قوانين الوزارة وسياسة الملك، بيروت: دار الطليعة ط 1، 1979,1 مقدمة المحقق، ص 80. [تحقيق رضوان السيّد].

الفارسي، يلاحظ أن داريوس الكبير (486 ق.م) قد أثبت شرعيته في الحكم وحقه في إذلال خصومه، بالاستناد أولاً إلى كونه (= أهو رامزدا) الذي جعل منه **ملك الملوك**[89]. فإله الآلهة، في هذه المنظومة الفارسية، يقابله، في المرتبة ملك الملوك. ومعنى هذا أن هناك **ملك في السماء** يقابله في المرتبة **ملك في الأرض**.

نحن هنا أمام ثنائية في توزيع السلطة، **ستتجسد على مستوى الواقع الإسلامي**، في إمارات التغلب، خاصة مع «جلال الدولة» الذي طالب الخليفة أن يحليه بلقب «ملك الملوك»؛ وهو بذلك يريد أن يظهر نفسه أنه المالك الفعلي للسلطة الدنيوية (= السياسية) مقابل الخليفة، الذي يستطيع، من جهته، أن يضفي على غيره ألقاب الملك والسلطة، إلا أنه في الواقع، **لا يملك شيئاً منها في هذه الأرض!** وما ذلك إلا لأن **الخليفة يناظر «إله الآلهة» في السماء**؛ وجلال الدولة يماثل «داريوس» أو «كسرى» في قيام كل منهما بمحاولة ربط ملوك الأطراف الخاضعين له والمعترفين بسلطته الفعلية. ولعل هذا! ما أراد ابن خلدون أن يسجله بقوله: «... وبقي الأمر ملكاً بحتاً، كما كان الشأن في **ملوك العجم بالمشرق**، يدينون بطاعة الخليفة **تبركاً**، والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم، **وليس للخليفة منه شيء**»![90].

5 ـ نود ألا نختم حديثنا عن منزلة القوة والسيف من المنظومة الفكرية والعملية لدولة الخلافة إلا بعد التذكير بأن استعانة أوائل خلفاء بني العباس بالفرس وميلهم إلى التنظيرات الفارسية للسلطة، إنما يعني إقامتهم لسلطتهم السياسية، منذ البداية، على أساس عسكري واضح[91]، ثم أتت استعانة المعتصم سنة (220 هـ) بالترك لتسجل استمراراً في الاستناد على القوة العسكرية. مما أدّى إلى تسليم مقاليد الأمور إلى هذه القوة وإيثارها بالامتياز. ومن ثم لا مجال هنا لتفضيل الفرس على الترك مما أفاض فيه أحمد أمين[92]،

---

(89) السيد (رضوان)، مرجع مذكور، ص 94-95.

(90) المقدمة، ص 369.

(91) الدوري، الجذور التاريخية للشعوبية، ص 31 .32.

(92) ضحى الإسلام، ص 51.50.19.13.11. وانظر أصل هذا التفضيل في أحسن التقاسيم للمقدسي. مصدر مذكور ص 294.

فكلا الجنسين، وبتشجيع من الخلفاء، أعطى الأولوية للسيف على الرأي والقلم.

ذلك أن ما يُنسب عادة للنموذج الفارسي من اهتمام بالتنظيم السياسي والإداري، لا ينفي اعتماد ذلك النموذج على مفاهيم ونظريات «اديولوجية» قائمة على تقديس القوة والسيف... ولعل ما يوضح ذلك مرة أخرى، ما تفضحه رسالة الجاحظ حول «مناقب الترك»؛ حيث ورد أن الفرس الخراسانيين إنما يفخرون بكونهم هم دعاة الدولة العباسية، وأنهم أطاحوا بأعدائها ومكنوا للسلطة السياسية فيها، بفضل خصلتين رئيسيتين، إحداهما جسدية والأخرى خلقية، يفخرون بهما قائلين: «... ونحن لنا **أجسام** وأجرام... ومناكب عظام، وجباه عراض، وسواعد طوال، وأبداننا **أحمل للسلاح**....». ولكنهم في نفس الآن يعترفون أنهم يوظفون هذه القوة الجسمية الباطشة لغرض وحيد، وهو تأكيد النظام السياسي القائم والفتك بمخالفيه، أياً كانوا: فـ «متى رأيت مواكبنا وفرساننا وبنودنا-التي لا يحملها غيرنا، علمت أننا لم نخلق إلا **لقلب الدول**، **وطاعة** الخلفاء، **وتأييد** السلطان»[93] وقد أورثتهم هذه الوظيفة خلقاً يتمحور حول تقديس رجل السلطة، واعتبارهم إياه وحده الذي يستحق أن يموتوا من أجله؛ فنحن كما يعترفون «ندين **بالطاعة**، ونقتل فيها، ونموت عليها».

وإذا كان المعتصم قد فكر سنة (220 هـ). في قلب ظهر المجن للفرس واستعاض عنهم بالأتراك، كأعمدة جديدة للدولة، فإن مميزات الأتراك، كما ذكرها الجاحظ في رسالته، إن كانت لا ترقى إلى التدبير السياسي الذي امتاز به الفرس، فإنها مميزات تنتهي إلى نفس الخصائص الجسمية والعسكرية التي افتخر بها دوماً الفرس واعتبروها رأس مالهم في مواقفهم السياسية المختلفة. والتركي في رأي الجاحظ، هو أيضاً أشجع الناس، علاوة على كونه أقل تكلفة عسكرية، إذ هو السائس وهو النخاس وهو البيطار وهو الفارس! ومزية الأتراك في الحروب، أنهم «لم يكن همهم غير الغزو والصيد وركوب

(93) لاحظ أن للخلفاء الطاعة، وهي قد تكون شكلية؛ بينما للسلطان، صاحب الأمر والنهي، التأييد العملي بالسلاح والقوة. فهذا الكلام يفضح أيضاً طبيعة النفوذ الذي يحظى به كل من الخليفة وسلاطينه.

الخيل ومقارعة الأبطال وطلب الغنائم وتدويخ البلاد. **لذتهم الحرب**، وهي مفخرهم وحديثهم وسمرهم»[94]. وهم هكذا قد أصبحوا عماد الدولة الجدد ومدبري شؤونها **السياسية**!

VIII ـ السلطان ومحن «رجل العلم»

تلك النتائج ترتبت بالضرورة عن طبيعة ذلك «التنظير» للفعل السياسي من خلال «أدب الكتاب» وموظفي الدواوين. وهو تنظير، إن كان يتميز، في الظاهر على الأقل، عما نجده من معالجة للمشكل السياسي في الخطاب الفلسفي في الإسلام، فإن رجل السلطة أبدى حرصاً على إثبات ذلك التمايز وتأكيداً لذلك الاختلاف بينه وبين خطاب آخر، أكثر تجذراً في الواقع الإسلامي، ألا وهو الخطاب الفقهي و«العلمي» الذي نجح في خلق مفاهيم أثبتت قدرتها على التأثير والتوجيه وسط الجمهور؛ الأمر الذي حمل الخليفة، باعتباره «سلطاناً» مالكاً لقوة السيف وراغباً أيضاً في الاستحواذ وحده على سلطة «العلم» والحجة والبرهان، على الدخول مبكراً مع «رجل العلم» في سلسلة من المواجهات، حرص أحد الفقهاء القدامى على أن يؤرخ لها باعتبارها تجربة من «المحن» السياسية[95].

1 ـ إن وقوفنا على جملة محن رجل العلم تجاه مالكي السلطة السياسية، ليعتبر أفضل تمهيد لفهم وتلمس بعض **المعطيات الواقعية التي أحاطت بنشأة أصول الفقه في الإسلام**، والتي لم يكن بالإمكان إلا أن يترك بعض أثرها على تلك النشأة. خاصة وأن محن رجل العلم في الإسلام ظاهرة مبكرة وأسبق تاريخياً من نشأة علم أصول الفقه، مما يفسح القول باحتمال **تأثير محن «العالم» في صوغ نظريته الأصولية** بكيفية من الكيفيات.

وتبعاً لما فصلنا القول فيه، في المدخل بخصوص المواقف السياسية

---

(94) انظر ضحى الإسلام ج 1، ص 19.18.

(95) أبو العرب التميمي، كتاب المحن، بيروت: دار الغرب الإسلامي. ط 1 1983 [تحقيق يحيى وهيب الجبوري]. وقد سلك أبو العرب (233 هـ) في رواياته لمحن «العلماء» طريقة المحدّثين في ضبط سند كل خبر، ممّا يجعل من تلك المحن المروية محناً «علمية» موثقة!

لكثير من رواد مدرستي المدينة والبصرة، فإنا نلاحظ أنه بالرغم من اتجاه بعض هؤلاء إلى العزلة وتعاطي العلم وسلوك مسلك الزهاد، فإن رجل السلطة قد أدرك خطورة ذلك «العلم»، الذي لا يكرس بكيفية علنية الطاعة والولاء لصاحب السيف؛ وكأن هذا الأخير قد أدرك أن **العلم لا يمكن أن يكون محايداً**، فهو إما مع السلطة، يبررها ويدين بالولاء والطاعة لها، وإلا فإنه بالضرورة ضدها ورافض لها! وفي هذا يدخل قتل معاوية بن أبي سفيان لحجر بن عدى، الزاهد والمحدث، رغم اعتزاله «الفتن». ولكنه استحق القتل عنده، فقط لكونه رفض أن يلعن علي بن أبي طالب ويتنكر له كنموذجه السياسي. ولم يجد الخليفة ما «يبرر» به فعلته هذه أمام استنكار عائشة، أم المؤمنين، سوى تلك القولة التي تفضح مدى خوف رجل السلطة من «المعرفة العلمية» التي يبثها رجل العلم، حيث أجابها بقوله: «قتل حجر أحب إلي من أن أقتل معه مائة ألف»![96] ومما له دلالة هنا أن عبد الله بن عمر، وهو في سائر الأدبيات السنية، نموذج للمعتزلين «للفتن»، والمنكبين على تعاطي «العلم» والرافضين «للخروج»، لم يملك نفسه حينما و صله نعي حجر ف «أطلق جفونه، وقام عليه النحيب»[97]. غير أنه سيؤدي الثمن غالياً لموقفه هذا، رغم «سلبيته» الظاهرة، ورغم اعتزاله وعدم إطلاق لسانه بالنقد تجاه السلطة التي لا تقبل بطبيعتها موقف **الحياد**[98].

2 ـ إن وجود بصمات «رجل العلم» وراء كثير من الانتفاضات والحركات الاجتماعية في الإسلام، لم يكن من شأنه إلا أن يزيد من عنف رجل السلطة، فيدفعه إلى «تأديب» رجالات العلم الذين لا يقفون منه موقف التأييد، فضلاً عن أولئك الذين أبدوا معارضة صريحة أو ضمنية له. والجدير بالذكر أن أسلوب «التأديب» هذا كان يلاحق هدفه حتى بعد موت أو استشهاد صاحبه؛ حيث يرغب صاحب السيف في ممارسة **السحق التام** لأثر

(96) كتاب المحن، ص: 116-120.

(97) نفس المصدر والصفحات.

(98) يؤكد أبو العرب اغتيال الحجاج بن يوسف، القائد الأموي، لعبد الله بن عمر، بعدما أبلغ أن هذا الأخير قد وقف على عبد الله بن الزبير مصلوباً وذكر حديثاً نبوياً يشيد بمن استشهد على يد أمير جائر! ويوجد ضمن سند هذا الخبر الإمام أحمد بن حنبل. نفس المصدر ص 199-203.

من يقع عليه فعل التأديب. فهذا زيد بن علي بن الحسين، والذي كان من بين مؤيدي ثورته الإمام أبو حنيفة، قد استشهد بعد خروجه على هشام بن الملك، ودفنه أصحابه سراً. غير أن الأمويين اهتدوا إلى قبره ونبشوه، وحزّوا رأسه الذي حمل إلى «الخليفة» ثم عُلّق بالعاصمة، وطيف به في الحواضر الأخرى. وبعد كل هذا أحرقت جثته. وكأن كل هذا لم يكن كافياً لتأديب هذا الذي جمع حوله العامة والفقهاء، فحرصت السلطة بعد ذلك أن تنشر رماد الجثة المحروقة في نهر الفرات![99].

3 ـ لقد كانت أبرز المظاهر المادية لقوة رجل السلطة تتمثل في السيف والمال؛ السيف للتأديب والسجن، والمال للفتنة والإغراء. ولا يمكن لهاتين القوتين أن تتحركا، بتعبير البيروني، لتأسيس السلطة، إلا بعد تعيين وتحديد كل «الوجوه» سياسياً؛ خاصة تلك التي لا يتبين بوضوح وجهها الانتمائي الحقيقي، وتستعصي على التصنيف السياسي. لذا نجد رجل السلطة، في سبل تعرية كل الوجوه، ورغبة منه في بسط نفوذه عليها إلى أقصى الحدود، يلجأ أحياناً إلى أساليب وإجراءات أنسب ما تكون بالمجال الحيواني، مجال الدواب والبهائم. فيعمد إلى **دمغ «جسد المحكومين»** الذين لم ينشطوا لتأييده ولا لمعارضته، على السواء. ولكنهم، رغم «تقيتهم» واعتزالهم، يحملون «علماً» اشتم منه رجل السلطة، بيقظته المرهفة، رائحة **الاختلاف** وإمكانية النقد والاعتراض! إن عملية «الدمغ» هذه تعتبر عند رجل السلطة أقل عقاب توقعه على جسد «العالم» الذي يضمر نقداً لاختياراته؛ كما فعل القائد الحجاج بن يوسف مع الصحابي المشهور جابر بن عبد الله الذي ما أن رفض أن يمد يده للسلام على الحجاج حتى رآى هذا الأخير في ذلك «موقفاً» سياسياً! فأمر أعوانه «أن **يختموا يده**!... وبعث الحجاج إلى سهل [الصحابي الخزراجي] فقال: مالك لا تنصر أمير المؤمنين؟! فقال: قد فعلت.

---

(99) الأشعري، مقالات الإسلاميين، جـ 1، ص 153؛ ومن المعلوم أن زيد بن علي كان من جملة تلامذة واصل بن عطاء، كما كان من شيوخ الإمام أبي حنيفة. وانظر مواقف «تأديبية» عنيفة أخرى في نفس الفترة، كتاب المحن، ص 137؛ مقالات الإسلاميين، جـ 1، ص 150 .151؛ تاريخ الطبري، جـ VII، أحداث سنة 145.

قال: كذبت! **فختم في عنقه**... [كما ختم] على **يد الحسن البصري**[100] وعمر بن سيرين وأنس بن مالك». وإن في تعيين اليد، خاصة، بالدمغ مايفيد الرغبة في تحديد العضو البارز والفعال من الجسم، **وإشهار هويته السياسية**، وبالتالي تصنيف **نوع العلم** الذي يحمله صاحب الجسم المدموغ!

تلك نماذج دالة على أن تجربة «العالم» مع رجل السلطة في الإسلام، قد اتخذت منذ البداية وإلى «عصر التدوين» **طابع المحنة**، مادام رجل السلطة السياسية لم يفتأ يدرك أن «العلم» في الإسلام ينطوي ـ بحكم بنيته ووظيفته ـ على «سلطة معرفية» منافسة، يجب ضبطها، كي لا يحدث ما من شأنه أن يحد من النفوذ المطلق الذي لا يبغى رجل السياسة عنه بديلاً...

4 ـ لكن سياسة «الضبط» هذه من طرف رجل السياسة قد تتخذ أحياناً صورة التقرب والتزلف لرجل العلم طمعاً في استغلال منزلته وتوظيف معرفته، بما يخدم سلطته ويقوي نفوذه. وفي هذا الصدد يذكر صاحب «كتاب المحن» أن الخليفة هشام بن عبد الملك، قد راعته المنزلة التي صار يحتلها بين الجمهور سعيد بن المسيب (94 هـ)، أشهر التابعين وأحد فقهاء المدينة؛ فطمع في كسب تأييده للبيعة لابنه هشام. فكتب له رسالة، حرص على أن يسقط منها تكاليف المخاطبة بين السلطة والرعية، موظفاً بعض المفاهيم الشرعية المناسبة لمخاطبه. ومن جملة ما ورد فيها قوله: «... **أخي الخاص دون الناس!** إن الناس قد دعوا إلى بيعة ابن **أخيك**، فإن رأيت أن تدخل فيما دخل الناس فيه، فيما يرجو فيه **الاستقامة وإصلاح ذات البين**... فإن رسول الله ﷺ قال: من مات وليس لإمام المؤمنين في عنقه بيعة فميتته ميتة جاهلية؛ فافعل»! وقد جاء جواب ابن المسيب على جانب من الصراحة، فوتت كل أمل في استغلاله وتطويع معرفته؛ مما حمل الخليفة على اللجوء إلى اختياره المعتاد، أختيار العنف والقوة. لقد جاهر ابن المسيب برأيه في اقتراح الخليفة انطلاقاً من مرجعيته «المعرفية» قائلاً: «... فإن كنت تريد أن تبايع لابنك فاخلعها من عنقك، واعتزل هذا الأمر! فإن هاهنا [بالمدينة] من

(100) كتاب المحن، ص 428، 429. قارن أيضاً بمواقف أخرى للحسن البصري، ص 173، 221 - 222، 418.

هو أولى بها منك ومن ابنك»، محتجاً بأن تصرفات «الخليفة» لا ترشحه لمنصبه «فدعاني - يقول حاكياً - إلى أن أبايع ابنه، **يريد أن يجعلها هرقلية**»[101]!

وكانت ضريبة هذا الموقف أن قبض والي المدينة، بأمر الخليفة، على سعيد بن المسيب. فجرده من لباسه وجلده؛ ثم حلق رأسه ولحيته، وألبسه ثياباً من الشعر؛ الشيء الذي زاد من تعاطف العامة معه، مما كان سبباً في تأنيب الخليفة لواليه على المدينة وعزله عنها، بعدما نبهه إلى خطئه السياسي قائلاً: «والله ما أحسنت! لا أنت قتلته فأرحت منه؛ ولا أنت تركته فأخذته. ولكنك ضربته **فشهرته**...»! وما هو جدير بالإشارة أيضاً أن طمع الخليفة في التقرب إلى ابن المسيب، جعله يرغب في تزويج ولي عهده من ابنة ابن المسيب الذي بالرغم من فقره، رفض «شرف» هذه المصاهرة، بل وأسرع من ليلته بتزويج ابنته لأحد تلامذته الفقراء! فزاد ذلك من حنق «الخليفة» عليه.

5 - لقد كان لحضور حاملي «العلم» إبّان العهود الأولى للإسلام، في أهم الثورات ضد السلطة السياسية، أثره الواضح في تنبيه هذه الأخيرة، عبر العصور، إلى ما قد تشكله «المعرفة» من سلطة مؤثرة، وما قد تنطوي عليه من «سلاح» من نوع آخر، أولى تجلياته ذلك النفوذ الذي قد يكسبه رجل العلم حينما تنتشر «معرفته» بين جماهير الأمة. ولعل ذاكرة السلطة السياسية لا تنسى أبعاد ثورة «القراء» الذين أسر الحجاج من أنصارهم ثلاثة آلاف «فقتلوا جميعاً، إلا عدة يسيرة»[102] والجدير بالتنبيه أن العديد من ضحايا هؤلاء القراء كان معدوداً من كبار علماء التابعين، في حجم سعيد بن جبير (95 هـ) الذي أخذ علمه عن عبد الله بن العباس وعبد الله بن عمر. ورغم هذا فقد أبى الحجاج قبل أن يقتله، إلا أن يذكره بما توهمه نقيضاً لما يحمله ابن جبير من «علم»، حينما صار يمن عليه بأنه قد أحسن إليه حين جعله - وهو المولى الأسود -

---

(101) كتاب المحن، ص 293.

(102) نفس المصدر، ص 196. وتواجدُ كثير من علماء التابعين المشتغلين بعلم الحديث في هذه الثورة يكذّب الأطروحة، المقول عنها «سنية»، حول عدم الخروج عن أئمة الجور في «عقيدة أهل السنة والجماعة».

إماماً للصلاة، بينما الإمامة - في عرف الحجاج - لا تكون لغير العربي[103].

إن سجل تاريخ الأحداث السياسية في الإسلام، والتي كان أبطالها «الخلفاء» وولاتهم من «رجال السلطة»، هو الذي سيفرض على «العالم» أن يبقى على «مسافة» بينه وبين حاملي السيف، كتلك المسافة التي رأينا سعيد بن المسيب حريصاً عليها. ولن تزيد الأحداث تلك المسافة إلا اتساعاً، كيف لا؟! وقد استطاع أبو العرب التميمي أن يسجل مجلداً كاملاً في «المحن» التي صبت على العالم من قبل رجل السياسة، والتي امتلأ به سفره على مدة زمنية أقل من قرنين[104]. وإن الابقاء على مسافة بين رجل العلم ورجل السياسة ليسجل، من جهة أخرى، تخوف الأول من «فتنة السلطان». وليس تحذيره المبكر من تولي القضاء للخلفاء والسلاطين والولاة إلا صدى لتلك المحن، وإبقاء على تلك المسافة التي ستصبح فيما بعد من أبرز الخصال النادرة لتمييز «العلماء» من «فقهاء السلاطين»!

هكذا، ومن خلال تلك الملامح السريعة عن العلاقة بين رجل العلم ورجل السياسة، والمطبوعة غالباً بالمحن في الفترات الأولى من تاريخ الإسلام - فترات ازدهار العلم ونمو الدولة معاً - نستطيع أن نخلص إلى القول مع المؤرخ عبد العزيز الدوري بأن «تطور المجتمع الإسلامي أظهر فئة جديدة **ازداد أثرها في الرأي العام**[105]... وهم الفقهاء والمحدثون والمفسرون. هؤلاء مثلوا **قوة جديدة** كان دورها يتسع ويقوى [...] ولم يكن موقفها ودّياً حين لم يكن معارضاً للسلطة القائمة[106]، وتتمثل قوتها ويتسع نشاطها في الأمصار، في الحجاز والعراق بالدرجة الأولى... وقد وجدت الثورات والتذمر سنداً أدبياً من هذه الفئات في أكثر الأحيان» [106]خاصة وأن «رجال العلم البارزين كانوا في العادة **بعيدين**

---

(103) نفس المصدر، ص 208-220، وانظر أيضاً مواقف أخرى من المحن ص 397-398.

(104) لقد حرص أبو العرب على أن يسجل أشهر محن العلماء ويصنف أنواع التعذيب والقتل المسلط عليهم، ونسي أو أغفل عن قصد، أن يذكر محنه هو أيضاً مع العبيديين، وقد ذهب ابن له ضحية بطشهم!

(105) التشديد في النص من عندنا.

(106) وذلك لأن السلطة لا ترضى بمجرد عدم المعارضة، بل هي تطلب التأييد اللامشروط. وهذا ما لم تجده عند «رجل العلم» دائماً!

(106أ) الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص 50.

عن السلطة، مع تأثيرهم الواسع في المجتمع. وهذا أكّد النقد ضد السلطة»[107] بناء على مفاهيم متداولة في المعرفة العلمية وشائعة بين جماهير المسلمين.

6 ـ هذا، ومما ساهم في تثبيت نفوذ أوائل أولئك الفقهاء أن رجل العلم منهم قد سعى منذ البداية إلى تعزيز استقلاله تجاه رجُل السياسة، بإقامة مراكزه العلمية (حيث يمارس نشاطه الأثير لديه: تدارس العلم ونشره وتداوله)، دون مساعدة الدولة. بل غالباً ما كان «العلم» يستند في ذلك على تشجيع من جماهير الأمة وبتمويل ومبادرة منها. ومن ثم كانت أبواب تلك المراكز العلمية مفتوحة للجميع [107أ] ولعل في هذا ما حدا بالسلطة العباسية خاصة إلى أن تخشى عواقب هذا «الاستقلال» فتعمد إلى محاولة حصر وضبط نشاط رجل العلم؛ رافعة في البداية أكثر من شعار مستمد من الحقل المعرفي المتداول بين الفقهاء، وذلك لكسب الشرعية في ثورتها ضد السلطة الأموية. محاولة، بعد استقرار الأوضاع لصالحها، العمل على ضبط وإعادة «تنظيم» نشاط رجل العلم بإحداث منصب «قاضي القضاة»، يتولى الإشراف على شؤون القضاء، ويكبح قدر الإمكان تدخل، «العالم»، خاصة في شؤون «المظالم» التي تريد السلطة الانفراد بالنظر فيها[108]. ولن تخلو هذه المحاولة التنظيمية، من قبل الدولة، لشؤون «العالم» وضبط مجال معرفته وتقليص نفوذه، من صراع ومد وزجر بين الطرفين، سينعكس أثره على النظرية الفقهية العامة حول طبيعة العلاقة بين الحاكم، خليفة كان أم سلطاناً أم والياً، وبين القاضي أو «العالم» مما ستكون لنا مناسبة لتفصيل إشكاليته...

ويكفي الإشارة هنا إلى أن الخليفة العباسي المنصور، صحبة أخيه السفاح، سبق له قبل الثورة العباسية، أن غشى «المجالس» العلمية، وكان هو أيضاً في تلك الفترة يتمنى لو يعيش يوم عدل واحداً ثم يموت! الأمر الذي

---

(107) نفسه، ص 52 .81 .84. انظر أيضاً لنفس المؤلف: «الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي» مجلة المستقبل العربي، بيروت: شتمبر 1979، ص 64.

(107أ) الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص 81.

(108) مجلة المستقبل العربي، سابقة الذكر نفس الصفحة.

مكنه من أن يخبر بنفسه مدى نفوذ تلك المجالس. ولعله قد تبين له مدى صعوبة تلك المحاولة التنظيمية، خاصة مع فئة من العلماء فضلت دائماً الإبقاء على تلك المسافة بينها وبين رجل السلطة، وقاومت سائر أشكال الإغراء، حتى منها الإغراء بالاشتراك في تدبير السلطة السياسية نفسها! مفضلة عليه التمسك بالنقد، وقانعة بالسهر على واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولقد حاول الخليفة المنصور أن يغري صديقه عمرو بن عبيد المعتزلي بأن يمده بمجموعة من أصحابه وتلامذته. فكان جوابه «إن أصحابي لا يأتونك وهؤلاء الشياطين [من قوادك وكتابك]... ببابك ألف مظلمة، أردد منها شيئاً نعلم أنك صادق...»![109] وحين رغب عمرو في الانصراف أمر له المنصور بمال كثير، فرده إليه، وذهب إلى غير رجعة!

7 - تلك نماذج من «محن سياسية» كثيرة، ظلت محفورة في ذاكرة رجل العلم في الإسلام. ولم تكن عناية أبي العرب التميمي، بتسجيل تلك المحن، واهتمامه بتصنيف أنواعها ودرجات خطورتها وعنفها المسلط على رجل العلم في الإسلام، لولا الشعور بمدى وقع تلك المحن على حياة رجل العلم الاجتماعية **والفكرية** أيضاً. وكيف لا يكون لتجربة تلك المحن انعكاس على المستوى المعرفي لدى رجل العلم، مثلما كان لها انعكاس على حياته الاجتماعية والاقتصادية؟ ولم يكن هذا العالم «فقيهاً» إلا لفقهه في تنزيل الشريعة على هذه الحياة الأخيرة! وإذا لم يكن «جسد» العالم ليسلم من آثار تلك المحن والملاحقات السياسية، فإن **«إنتاجه المعرفي» لم يكن ليسلم منها كذلك!** مهما حرص العالم على أن يقدم ذلك الإنتاج في صورة «محايدة» تتكلم عن «المطلق» وعن «الكليات». غير أن انخراط رجل العلم في الإسلام، منذ وقت مبكر، في تلك المحن كشاهد عليها، وأحياناً كضحية لها، جعل هذه التجربة الواقعية تنعكس حتماً أحياناً كثيرة أو قليلة، على إنتاجه المعرفي، كما سنلمس ذلك بوضوح، بعد قليل، مع الإمام الشافعي في إنتاجه المعرفي الأصولي...

---

(109) عبد الجبار (القاضي)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تونس: 1972، ص 234.

(المضمون السياسي لـ«رسالة الصحابة» لابن المقفع)

تؤكد الفقرة السابقة بما لا يقبل الشك، أن السلطة السياسية العباسية، منذ نشأتها، لم تكن غافلة عن أبعاد نفوذ «العلماء» في المجتمع الإسلامي، وحين فشلت في تقريب هؤلاء إليها واستدراجهم للتعاون معها بكيفية من الكيفيات[110]، لجأت إلى تجنيد بعض كتّابها قصد التأسيس والتنظير لرغبة الدولة في ضبط نشاط «العالِم»، وحصر نفوذه وتقليص سلطة معرفته قدر المستطاع. ولعل **رسالة الصحابة**[111] لعبد الله بن المقفع (148 هـ) لا ترمي إلى أكثر من الاضطلاع بهذه المهمة التي تقصد إلى تقديم مشروع، ظاهره إداري تنظيمي، وهدفه «إديولوجي» سياسي، يصب في نفس تلك الرغبة الأثيرة لدى رجل السلطة السياسية، **الاستبداد بالرأي**، بعد السيف؛ وحصر نفوذ منافسه في هذا المجال، رجل العلم وصاحب «السلطة» المعرفية؛ **مع تفكيك مصطلحات** هذه السلطة الأخيرة، وإفراغها من محتواها، وتأويلها بما يعود بالمصلحة على رجل السياسة...

ـ ولعل ما يدل على هذا البعد التنظيري لتلك المحاولة التنظيمية عند ابن المقفع، أن هذا الأخير قد استهل «رسالته» بطرح القضية الأساس في كل سلطة سياسية، **ألا وهي مشكلة الطاعة**. غير أن كل قرّاء نصّ «رّسالة الصحابة» قد ظنوا أن معالجة صاحبها لهذه المشكلة تهدف أولاً وأخيراً إلى تقييد سلطة رجل السياسة، وضبط تصرفاته، ما دام ابن المقفع يستهل حديثه بنقد أطروحة «قواد أمير المؤمنين»، القائلة بوجوب الطاعة المطلقة، والزاعمة أن رجل السلطة (الخليفة) «لو أمر الجبال أن تسير سارت، ولو أمر أن تُستدبر القبلة بالصلاة فُعلّ ذلك[112]» وإشارة

(110) يدل على ذلك الفشل، موقف عمرو بن عبيد، سابق الذكر؛ وكذا رفض الإمام مالك اقتراح هارون الرشيد بحمل الناس جميعاً على الأخذ بـ«الموطأ» الذي صنفه في الحديث والفقه، كما سيأتي.

(111) ابن المقفع (عبد الله)، رسالة الصحابة، ضمن أعماله الكاملة، بيروت: دار التوفيق، 1978.

(112) المصدر السابق، ص 195. والملاحظ أن كل الذين نظروا في «رسالة الصحابة» اغتروا بهذا «المطلع» الذي ينتقد في الظاهر الطاعة المطلقة. وذلك لا يشكّل أبداً هدفاً للرسالة، كما سنبين. انظر مثلاً ضحى الإسلام‌ج II، ص 208 .210، 337. الجابري، تكوين العقل العربي، ص 69.

ابن المقفع إلى هذا الموقف دليل على انتشاره الفعلي بين المتلبسين بالسلطة، وهو دليل على ما سبق توضيحه بخصوص شيوع الأدبيات السلطانية في دولة الخلافة.

غير أن أحدا من بين هؤلاء القراء المعاصرين لم ينتبه إلى أن ابن المقفع لم ينتقد هذه الأطروحة حول الطاعة المطلقة للخليفة **إلا إنقاذاً لطاعة هذا الأخير** وليس رغبة في تقييدها! ونعني بذلك أن ابن المقفع **قد** أدرك أن الدعوة، **في وسط ثقافي إسلامي**، لمثل تلك الطاعة، التي تسوي بين الله وبين رجل السلطة (الخليفة) الذي يستطيع هو الآخر، لو شاء. - حسب ذلك الزعم - أن يُسيّر الجبال ويبدّل الدّين ويغيّر وجهة الملّة؛ لَمن شأن هذه الدعوة في ذلك الوسط الإسلامي أن تنسف هذه الطاعة المراد تبريرها، وأن تجعل الخليفة مستهدفاً من طرف الأمة كلها، بجمهورها وعلمائها!

2 - ومعنى هذا أن منطق ونتيجة تلك الأطروحة يلتقيان مع الهدف الصريح للأطروحة الثانية الأخرى التي يشدّد ابن المقفع في التحذير منها، والتي ترمي صراحة إلى **تقييد طاعة رجل السلطة**. إنها الأطروحة التي ترفع شعاراً لها «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق... [وأنه] إن أمرنا الإمام بمعصية الله. **فهو أهل أن يُعصى**، وإن أمرنا بطاعة الله فهو أهل أن يطاع»[113]. ولا شك أن هذه الأطروحة الثانية هي التي أسّس لها ونشرها «رجل العلم» في الثقافة الإسلامية وبين جمهور الأمة، وهي التي لا يتردد ابن المقفع في وصفها صراحة بأنها مبنية على أساس «معوجّ»! باعتبار أنها حين تقيّد طاعة رجل السلطة بعدم «معصية الله»، فإن منطقها يستلزم القول **بحدود هذه الطاعة** التي تصير «مشروطة»، وبإمكانية **عصيان** الخليفة حينما يخرج عن منطق الشرع. غير أن الخطر الأكبر في هذه الأطروحة يكمن، عند ابن المقفع، في إمكانية انتقال هذه الطاعة من الخليفة أو الإمام إلى «العالِم»؛ فيُعصى الإمام حينما يأمر بالظلم، مثلاً، ويطاع «العالِم» حينما يأمر بالعدل. وفي ذلك الخطر كل الخطر، في رأي ابن المقفع، حينما يصير رجل العلم **نظيراً للإمام**، يأمر

---

(113) ابن المقفع، نفس المصدر، ص 195. 196.

ويستحق الطاعة، ولو كانت في المعروف! «فإذا كان الإمام **يُعصى في المعصية**، وكان غير الإمام **يطاع في الطاعة**، فالإمام ومن سواه على حق الطاعة **سواء**! وهذا قول معلوم، يجده **الشيطان** ذريعة إلى **خلع الطاعة**... لكي يكون **الناس نظائر**، ولا يقوم بأمرهم إمام...[114]».

ذلك هو الخطر! أن يكون الناس نظائر ومتساوين أمام الشرع، وأن يُعصى الإمام **عند أمره بالمعصية**. وقد زعم ابن المقفع أن من شأن ذلك أن يؤدي إلى ألاّ يقوم بأمر الناس إمام. وهو تعليل فاسد، يفضحه تأكيد لاستحالة خلع طاعة الإمام، مهما كانت ظبيعة أوامره، وطعنه بالمقابل في فرض طاعة غير الإمام (ولا يمكن أن يكون هذا الغير سوى رجل العلم)؛ حتى لو كانت طاعة في المعروف! إن مفهوم الإمام أو السلطان عند ابن المقفع يقتضي بالضرورة التفرد بالطاعة والانقياد في سائر الأحوال، وهذا ما لا ينسجم وتلك الأطروحة الثانية.

3 ـ وبذلك يتبين أن ابن المقفع لم يعارض الأطروحة الأولى، إلا لأن من شأنها أن تؤدي في وسط إسلامي، إلى نفس نتيجة هذه الأطروحة الثانية، وهي **خلع الطاعة المطلقة، وتقييد مفهوم الطاعة السياسية**؛ مع إمكانية دخول «العالِم» ـ ومن ورائه مجموع الأمة ـ كمراقب لسلطة الخليفة، ومنتقد له حين المعصية. وفي كل هذا ما يتنافى والتوجهات السياسية لدولة «الخلافة» وكتّابها الإداريين، واختياراتهم وتبريراتهم «السلطانية». فإذا كان يقصد كاتب «رسالة الصحابة»، كما ظن قراؤها، تقييد الطاعة المطلقة لرجل السلطة، فما الذي منعه أن يزكي منطق الأطروحة الثانية القائم، بطبيعته، على مبدأ: وجوب الطاعة «في المعروف»، والرامي بذلك إلى تقييد سلطة الخليفة؟ بل نراه حين يعيد صياغة الأطروحة «السلطانية» الأولى بقوله على لسان أصحابها «... بل نطيع الأئمة في كل أمورنا، ولا نفتش عن طاعة الله ولا معصيته، ولا يكون أحد منا عليهم حسيباً؛ وهم ولاة الأمر **وأهل العلم، ونحن الأتباع، وعلينا الطاعة والتسليم**»؛ يحرص على أن يؤكد أن نتيجتها، بخصوص مشكلة

(114) نفس المصدر والصفحات.

الطاعة، ليست «بأقل ضرراً في **توهين السلطان وتهجين الطاعة** من القول الذي قبله» الذي **يقيّد الطاعة** ويبطلها حينما يأمر السلطان بغير المعروف.

ومفاد هذا أن الذي يخشاه ابن المقفع ـ وهو ينظّر لسلطة رجل الدولة ـ ليس هو استبداد هذا الأخير بالطاعة، بقدر ما يخشى أن يؤدي الشطط في الأوامر السياسية السلطانية إلى توهين السلطان وتهجين الطاعة له؛ وأن يصبح الإمام عندئذ ومن سواه على حق الطاعة سواء. بل إن الأخطر من ذلك، وبصريح عبارة ابن المقفع، أن يطاع غير الإمام ـ كرجل العلم مثلاً ـ في المعروف ويعصى الإمام أو السلطان **في المعصية!** لذلك كان لا بد من **إنفاذ وجوب الطاعة المطلقة للإمام**، دون أن يؤدي ذلك إلى توهينه؛ وهو ما يعني بعبارة أخرى ضرورة إنفاذ تلك الطاعة المطلقة بما يلائم البيئة الإسلامية وخصوصية «ثقافتها»، ما دام من شأن ذلك الزعم الصريح بأن من حق الخليفة أو الإمام أن يأمر بكل شيء، حتى ما كان خارجاً عن قيم تلك البيئة ومعارضاً للمبادىء والأصول الفكرية المشتركة للأمة، أن يُعتبر لدى الجمهور والعلماء من باب «الفظيع المتفاحش من الأمر، في استحلال معصية الله جهاراً صراحاً[115]»، وفي هذا ما يعرّض الطاعة المفروضة للإمام إلى خطر محقق!

4 ـ تفادياً لهذا الخطر، وجب عند ابن المقفع الاضطلاع بمهمة، ظاهرها التوفيق بين الأطروحتين السابقتين المتقابلتين[116]، ولكنها **تنتهي بوضوح إلى تزكية الأطروحة الأولى المؤكّدة للطاعة المطلقة!** وقد سلك ابن المقفع في ذلك خطوتين أساسيتين متتاليتين؛ إتّكأ في أولاهما على الحقل المعرفي السائد في الثقافة الإسلامية، وفي الأخرى على مصطلح «الاجتهاد» المتداول بين حاملي «السلطة المعرفية» من العلماء:

أ ـ أما الخطوة الأولى فتقوم على أساس كون السلطة السياسية تطاع في كل شيء، إلا فيما يمس **المعروف بالضرورة** من الدين، والذي لا يجرؤ أحد من الملة على الخروج عليه: «ولو أن الإمام نهي عن الصلاة

---

(115) نفس المصدر، ص 196.

(116) نفس المصدر، ص 198.

والصيام والحج؛ أو منع الحدود، أو أباح ما حرّم الله [صراحة] لم يكن له في ذلك أمر»[117]. إلا أن الملاحظ هنا أن حصر الخروج عن طاعة رجل السياسة في هذه الأحوال المعروفة «بالضرورة» داخل الثقافة والقيم الإسلامية المتداولة، **هو من باب تحصيل الحاصل** في البيئة الإسلامية. ولم يجرؤ أحد من خلفاء الإسلام على المعارضة الصريحة لذلك الضروري من الدين؛ بل يمكن القول إن جل أولئك الخلفاء قد اتخذوا من تعظيم تلك «الشعائر» الضرورية، سلّماً وذريعة لتعزيز سلطتهم و«مظهراً» لكسب تأييد الجمهور لهم! بينما موضوع النزاع القائم لا يتمثل في «احترام» هذا المعروف بالضرورة من الدين؛ بل إن المشكل كامن فيما عدا ذلك من الأوامر والنواهي ذات الطبيعة التنظيمية والسياسية؛ حيث يصرّ «رجل العلم» أن تكون الاختيارات والتنظيمات السياسية مراعية **للعدل ولمقاصد الشرع**. بدل أن تكون مجرد تحكيم لمصلحة شخصية للسلطة الحاكمة. وهذا هو موضوع النزاع الذي لا يشير إليه ابن المقفع!

ب ـ بعد هذه الخطوة الأولى التي تمثل «نصيحة» أراد صاحبها أن يضع، من خلالها، في يد الخليفة الأساس الأديولوجي لسلطته، والقائم على إعلانه إشهار «حمايته للملة»، والذود عن الضروري من دينها وعلومها؛ بعد ذلك لم يبق أمام ابن المقفع إلا الشروع في **تأسيس جديد لطاعة السلطة**، أو الخليفة؛ تأسيس ينتهي، كما سنرى بعد قليل وبشكل واضح، إلى **نفس منطق الأطروحة الأولى المكرّسة للطاعة المطلقة** غير المشروطة. وما يثير الانتباه، أنه في سبيل ذلك التأسيس، لا يلجأ ابن المقفع هذه المرة إلى «المعروف بالضرورة» من علوم الملة المتداول بطبعه بين جمهورها؛ بل هو يتعمد هنا الرجوع إلى مفاهيم تلك «السلطة العلمية» المعارضة ذاتها، والتي أبانت مراراً عن طموحها في تقييد رجل السياسة؛ محاولاً إعادة فهم وتأويل مفاهيم إجرائية من الحقل المعرفي لرجل العلم، عاملاً على توظيفها توظيفاً يساعده على تبرير «مشروعية» تلك الطاعة المطلقة، واضعاً كهدف أساس من ذلك التأويل، سحب بساط كل سلطة معرفية من رجل العلم في الإسلام، ودفعه ـ

(117) نفس المصدر، ص 197.

بالتالي - إلى إعلان خضوعه وعجزه أمام رجل السياسة! وهذا كما نعتقد، يشكّل الهدف الأكبر من «رسالة الصحابة» في مجملها:

ذلك أن الإمام إذا كان لا يطاع في الفروض المقرّرة بالضرورة في الملة، فإن طاعته تصبح **في كل ما عدا ذلك** من أوجب الواجبات! التي يختص بها وحده، ولا يشاركه فيها غيره، ويحق له أن ينزل بالخارج عنها أشد العقوبات: «فأما إثباتنا - يؤكد ابن المقفع - للإمام الطاعة **فيما لا يطاع فيه غيره**، فإن ذلك في الرأي والتدبير... [وكذا] الحكم بالرأي فيما **لم يكن فيه أثر**... ومن عصى الإمام **فيه** أو خذله فقد أوتغ (= هلك) نفسه[118]»!! وهو تأكيد يتبين من خلاله ومن الكلام السابق عليه، أن صاحبه يفصل بوضوح بين مجالين، مجال الفروض الشرعية (الشعائر وما في حكمها) التي لا يطاع فيها إلا الشرع؛ ثم مجال **الرأي والتدبير** الذي هو المجال السياسي والتنظيمات والاختيارات «السياسية»، كالغزو، والجمع والقَسم للمال، والاستعمال والعزل للولاة والقضاة؛ وغير ذلك من «التدابير السياسية»، التي لا يطاع فيها إلا رأيُ واختيار رجل السلطة دون غيره، **مهما كان ذلك الرأي وهذا الاختيار**.

وبذلك يتبين أن ابن المقفع، قد ظل في هذه «النصيحة» وفياً لذلك الفصل المبيّت والمقصود، الملاحظ سابقاً في التراث السياسي الساساني، بين عالم إله الآلهة وعالم ملك الملوك. وهو فصل يرمي، إديولوجياً، إلى إضفاء سلطة العالَم الأول على العالَم الثاني، واستحقاق ملك الملوك - في عالمه - ما يستحقه إليه الآلهة في مجاله الميتافيزيقي الخاص! فللخليفة الطاعة في أوامره «السياسية»، مثلما أن لله الطاعة المطلقة في أوامره وشعائره «الدينية»! ولعل هذا ما قصد عليه ابن المقفع عند تأكيده أن الرافض أو الناقد لاختيار وتدبير ورأي الإمام، والخارج عن طاعته في ذلك، يكون قد أهلك نفسه. وليس ذلك إلا لكون الطاعة السياسية من أوجب الواجبات، كما هو الشأن في الطاعة «الدينية».

---

(118) نفس المصدر، ص 197-198.

5 ـ هذا الهدف الأساس هو ما حدا بصاحبنا أن يولي وجهه شطر «المعرفة العلمية» للفقهاء، عاملاً على إدراجها ضمن تلك الطاعة السياسية التي تصير، بعد نجاح هذا الإدراج، **طاعة مطلقة وشبه مقدسة**. فبعد أن يمهد ابن المقفع لمشروعية لجوء السلطان إلى «الرأي»، وذلك بإشارته إلى المسلّمة الفقهية المعروفة بخصوص حدود النّص ولا نهائية الحوادث، ممّا يستلزم إعمال الاجتهاد والرأي... يحرص على أن يؤكد وبلغة تقريرية واضحة، أن هذا «الاجتهاد بالرأي» الذي أناط به الشارع الأمر والتدبير، إنما خُصّ به «ولاة الأمر، ليس للناس في ذلك الأمر شيء إلا الإشارة **عند المشورة**، والإجابة **عند الدعوة** [فقط]، والنصيحة بظهر الغيب[119]». وهو كلام واضح فيما ينطوي عليه من محاولة للتمييز بين من يسميهم بولاة الأمور وبين من ينعتهم بالناس. وحيث أن الذين يستطيعون أن يشيروا وينصحوا ويجيبوا ليس كل الناس، وإنما هم علماؤهم وعقلاؤهم، فمعنى ذلك في نهاية التحليل أن «ولاة الأمر» ليس من بينهم هؤلاء العلماء والعقلاء، بل ولاة الأمر فقط هم المالكون الفعليون للسلطة السياسية. ومن ثم فلا يحق «للعالِم» أن يشير وينصح ويبدي رأيه إلا عند دعوة رجل السلطة له! وإلاّ فإنه لا يملك حق الإشارة والنصيحة، فضلاً عن اضطلاعه بمهمة المتابعة والمراقبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ما دام لا يملك «الشوكة» التي تمكّنه من كل ذلك. وبهذا يتبيّن أن «العالِم» هو الهدف المقصود إزالته من عرش «سلطته المعرفية»، وجعله مجرد تابع وخادم في بلاط رجل السلطة، يزيّن به السلطان مجالسه كما سيعترف بذلك ابن خلدون!

6 ـ وكي يبرر ابن المقفع استئثار الخليفة وحده بالاجتهاد الذي يُعَد، كما نعرف جميعاً، المدخل لتأسيس «السلطة العلمية» في الإسلام، مثلما أنه اجتهاد يتضمن، في منطق هذه السلطة الأخيرة، إمكانية «الاختلاف»؛ نراه يلجأ لتبرير ذلك الاستئثار، إلى تضخيم مظاهر هذا الاختلاف ليجعله خلافاً مضراً بوحدة الأمة، وعرقلة في سبيل تثبيت دعائم السلطة المركزية. فيزعم أن **اختلاف الفقهاء** قد أدى بهم إلى أن يحكم فريق منهم في بلد بحرمة الدماء

(119) نفس المصدر، ص 199.

والأعراض، ويحكم فريق ثانٍ في بلد آخر باستحلالها! رغم الاشتراك في الملابسات والحيثيات الملزمة للحكم[120]. وفضلاً عن كون هذا التناقض البالغ لا يشهد له تاريخ الأحكام والاجتهادات والفتاوى الفقهية إلى حدود عصر ابن المقفع على الأقل؛ وأبلغ خلاف بين الاتجاهات الفقهية كان بين مدرستي الحجاز والعراق، ومع ذلك لم يؤثر عنهما مثل ذلك التناقض... فضلاً عن هذا فإن حديث ابن المقفع يضمر قصداً «اديولوجياً» واضحاً، حينما يبدي استغرابه من استناد الفقيه المجتهد في أحكامه إلى رأيه (= اجتهاده) المؤسَّس على ضوابط أصوله العلمية، فتصير أحكامه، بمجرد ذلك، قابلة للتنفيذ والطاعة من طرف المسترشدين به والمستفتين لفتواه[121]، الشيء الذي يجعل أحكام «العالِم» متمتعة بين «الرعية» والجمهور بنفوذ أو سلطة **قد تنافس سلطة الخليفة** الذي ينبغي، من منظور ابن المقفع، أن يكون وحده «وليّ الأمر» الذي يملك، دون غيره، حق «الحكم بالرأي فيما لم يكن فيه أثر[122]» ولذا نرى أن طعْن ابن المقفع في اجتهاد الفقهاء يضمر، من خلال بنية كلامه وإبّان **نشأة السلطة العباسية**، رغبة في سلب هؤلاء الفقهاء «سلطة» ازدادت بشكل واضح مع ازدياد ضعف الدولة الأموية، وحيث إن السلطة العباسية الفتية لم تفلح تماماً، كما رأينا سابقاً، في استقطاب فئات من هؤلاء الفقهاء والمتكلمين، فقد وجب في عرف ابن المقفع، سلبهم حق استقلالهم بالاجتهاد بالرأي، هذا الاجتهاد الذي يجب إناطته **برأي رجل واحد**، هو الخليفة ذاته، المالك المتفرد بالسلطة السياسية.

وبذلك يصبح رجل السياسة، مالكاً للسلطة السياسية والسلطة العلمية في آن واحد! ولا غرابة في هذا ما دام الفقهاء أنفسهم لا يكفّون عن اشتراط الاجتهاد في الخليفة المراد بيعته، وإذا تحقق هذا الشرط في رجل السلطة فما المانع أن يستأثر برأيه ويفرض اجتهاده على كل اجتهاد آخر؟!

ذلك هو المنطلق الإديولوجي لمشروع ابن المقفع حول تنظيم الدولة

---

(120) نفس المصدر، ص 206-207.

(121) نفس المصدر، ص 208.

(122) نفس المصدر، ص 197.

العباسية، وتلك هي «النّصيحة» التي يقدّمها للخليفة المنصور، لرفع التناقض المزعوم في الأحكام الفقهية؛ «فلو رأى أمير المؤمنين ـ تقول النصيحة ـ أن يأمر بهذه الأقضية والسّير المتخلفة، فتُرفع إليه في كتاب، ويرفع معها ما يحتجّ به كل قوم من سنّة وقياس. ثم نظر في ذلك أمير المؤمنين، **وأمضى في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله**، ويعزم عليه عزماً، **وينهى عن القضاء بخلافه**، وكتب بذلك كتاباً جامعاً؛ لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام... حكماً واحداً صواباً[123]». ولا معنى لهذا سوى أن الاجتهادات الفقهية، مهما تكن فعاليتها، فإنها لا تعدو أن تكون مجرد مواقف نظرية، لا سلطة ولا تأثير لها إلا حينما تحظى بتأييد واختيار الخليفة، ممّا يراه برأيه الخاص أيضاً صواباً! كما أنه رغم ما يبدو وراء هذه النّصيحة من القصد **إلى التنظيم والتوحيد**، إلا أن قصدها الأساس أن تنيط مسألة التقرير والبتِّ النهائي في التمييز بين الصواب والخطأ في الاجتهادات علماء الأمة، والتمييز من ثم بين المصلحة والفساد؛ أن تنيط ذلك **برأي واحد**، هو رأي السلطان أو الخليفة. وذلك حتى حينما يتعلق الأمر بتقويم وتقنين تصرف وتدبير ذلك السلطان ذاته الذي يبدو في سياق «رسالة الصحابة» أنه لا سلطة فوقه، من حيث أنه لا رأي يداني رأيه.

7 ـ وبذلك يتبيّن كيف حاول ابن المقفع أن يحرّر رجل السلطة من مفهوم «علميّ» بدأ يتبلور منذ وقت مبكر، ألا وهو مفهوم «الإجماع»، الذي يفرغه من كل سلطة ملزمة ينسبها له «العلماء» ويذعن لها سائر أفراد الأمة. إن من شأن مفهوم الإجماع أن يجعل من رأي الإمام أو رجل السلطة، حتى لو كان مجتهداً، مجرد **نظير** مساوٍ لآراء غيره من المجتهدين، يؤخذ منه **ويترك!** وهو ما رفضه ابن المقفع وخشي من عواقبه، ودفعه ليجعل من سلطة الإمام السلطة الوحيدة النافذة والمهيمنة.

ولعل هذا الهدف الأكبر عند ابن المقفع هو ما يفسّر نقده لما اعتبره قصوراً في الاتجاهين الفقهيين الذين بدآ في التبلور على عهده في كلّ من

(123) نفس المصدر، ص 208.

الحجاز والعراق. حيث يؤاخذ عليهما معاً الابتعاد عن رعاية المصالح، والغفلة عن التشوف إلى «مقاصد» العدالة ومحاسن الأمور[124]، مثلما يؤاخذ عليهم، كما رأينا، شدة الاختلاف فيما بينهم وتباعد أحكامهم وفتاواهم في الدماء والأعراض. وقبل توضيح طبيعة المؤاخذة الأولى، نشير بصدد مفهوم هذا الاختلاف إلى حضوره المبكر في الأعمال الفقهية الأولى، كما سجّلت ذلك رسالة الليث بن سعد (175 هـ) إلى الإمام مالك بن أنس[125]، وكما هو معروف من مواقف فقهاء المدينة، كربيعة الرأي (136 هـ) ومن فقهاء العراق[126]، غير أنه مهما كانت حدة الوعي بهذا الاختلاف، فإنه لم يكن يتجاوز مجال ما يجوز «الاجتهاد» فيه، ولا يضرّ الاختلاف فيه والاستقلال برأي خاص حوله، ما دامت دواعي[127] ذلك الاختلاف تهم الجزئيات دون الكليات الضرورية...

والملاحظ بهذا الصدد أن «الباطنية» سوف يحتجون على عصمة إمامهم بكثرة اختلاف المجتهدين المؤدي إلى سفك الدّماء ونهب الأموال، مع عدم إمكانية تمييز المصيب من المخطىء! ولا مخرج لهذا الإشكال إلا بتفويض الأمر لشخص واحد. وهو الإمام المعصوم[128]! وعلى مثل هذا الرأي الذي لا يخفى هدفه والتقاؤه مع رأي ابن المقفع، يلاحظ الغزالي أن هذا «كلام جاهل بالفقهيات! فإن ما افترق فيه الفرق ممّا يُرى فيه سفك الدماء، **مسائل قطعية**، المصيب فيها واحد. والمسائل الظنية الفقهية المختلف فيها بين الشافعي وأبي حنيفة ومالك لا تفضي إلى التقاتل وسفك الدماء...»[129]. ولهذا لا يجوز أن يقطع المجتهد ببطلان موقف مجتهد آخر، وإن جاز له أن

---

(124) نفس المصدر، ص 209.

(125) انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، القاهرة: دار الحديث،،.ت. ج III ص 72 .76. انظر أيضاً: أبو زهرة (محمد)، مالك، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت. مصر 102-110.

(126) ضحى الإسلام، ج11، ص:209-210.

(127) قارن: البطليوسي (عبد الله)، الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين، مصر: 1319 هـ. وانظر: عب الرازق (مصطفى)، التمهيد ص 180 -190؛ قارن أيضاً بنموذج لهذا الاختلاف: ابن تيمية، الفتاوي، ص 31، ص 335-375.

(128) الغزالي (أبو حامد)، فضائح الباطنية، الكويت، دار الكتب الثقافية، ص 97 [تحقيق عبد الرحمي بدوي].

(129) نفس المصدر والصفحة.

يصف موقفه بالخطأ، مع حق المجتهد الآخر أن يفعل نفس الشيء. ولكن مع بقاء الأمر في نطاق «الظنيات» التي تختلف فيها العقول والاجتهادات[130]. لذلك فـ«الخطأ في تفاصيل الفقهيات معفوّ عنه شرعياً... فما هوّلوا من خطر الخطأ، مستحقر في نفسه عند المحصّلين من أهل الدين، فليس الخطأ في الفقهيات من المهلكات في الآخرة...[131]» ولا بالأولى من المفاسد في الحياة اليومية.

هذا على مستوى طبيعة الاختلاف الذي أريد تضخيمه في «رسالة الصحابة». أما على مستوى مراعاة المصالح والمقاصد الضرورية، فإن تاريخ تشكل «العلم» في الإسلام، يوضح كم كانت حاضرة في الاتجاهين الفقهيين المشار إليهما، مشكلة المقاصد ورعاية المصالح ـ الضرورية منها والمرسلة ـ والقول بالاستحسان ومراعاة العادات الجارية على سنة العدالة، والعرف... وعليه ندرك أن نقد ابن المقفع لم يكن، في حقيقته، يهدف لشيء غير إناطة حق التشريع والتقرير **برأي رجل واحد**، رجل السيف ومالك السّلطة، الذي إذا «نظر... **وأمضى** في كل قضية رأيه... ويعزم عليه عزماً، **وينهي عن القضاء بخلافه**» تكون المصلحة الحقيقية ويكون الصواب! ولا عبرة، بعد الإمضاء والعزم، «بإجماع غيره من العلماء أو بضوابطهم للمصالح المشروعة والحقيقة بالإقتناء!

ولعل ما يوضح حضور هذا الهدف الكامن وراء نقد ابن المقفع «للسلطة العلمية» الناشئة في عصره، أننا نجده يؤاخذ على الفقيه تمسّكه بصورة القياس دون مراعاة لمادته في الواقع الفعلي المراد التقنين له والتكيف معه، حيث يضرب لذلك مثلاً بتمسك الفقيه بضرورة الصدق أبداً، كموقف أخلاقي لا يقبل الاستثناء؛ متناسياً هذا الفقيه أن هذا «التشدد» منه قد يؤدي، مثلاً، إلى إلحاق الظلم بالبريء المتخبىء المطلوب من الظالم؛ فيؤدي ذلك الصدق ـ المطلوب شرعاً ـ في الكشف عن مخبئه إلى إيقاع الظلم عليه وضياع العدل والمصلحة الحقيقية! غير أنه من المعروف في تاريخ النظريات

---

(130) نفس المصدر، ص 198.

(131) نفسه، ص 100-101.

الفقهية، وخلافاً لافتراض ابن المقفع أعلاه، فإن الفقهاء، منذ بداية تدوين علمهم، قد قتلوا بحثاً مثل هذه الافتراضات الاستثنائية والمواقف الشاذة، وأوجدوا لها أكثر من مخرج و«حيلة»؛ وأدرجوها ضمن مفاهيم الضرورة وتحت أكثر من مبدأ ومقصد شرعي حتى صار يؤاخذ على الفقيه كثرة استغراقه في افتراض تلك المواقف وما تنطوي عليه من رغبة في التكيّف مع حالاتها الشاذة، وما تقتضيه من التفاضل بين المصالح والمقاصد... الأمر الذي ينفي عن نقد ابن المقفع، خاصة من خلاف ضربه لذلك المثال أعلاه، أيّ سند من الواقع. وعليه فهو نقد يرمي أولاً وأخيراً، إلى تبرير إناطة الأمر والنهي برأي رجل واحد، واختزال السلطتين العلمية والسياسية في ذاته، **وتفرده لأجل ذلك بالطاعة المطلقة**؛ تماماً كما كان يتفرد بها قديماً «ملك الملوك»(*).

8 - وها هو الدليل مرة أخرى على صحة رؤيتنا هذه لـ«رسالة الصحابة»، يأتي هذه المرة واضحاً من الخليفة أبي جعفر المنصور نفسه، الذي رفع إليه ابن المقفع «رسالته»، والذي حاول، على ما يبدو، الإسراع بتنفيذها. ذلك أنه رغم اختلاف الروايات حول غرض الخليفة المنصور من عزمه على فرض كتاب الموطأ للإمام مالك؛ فإن إحدى الروايات حول الموضوع تحمل دلالة واضحة بما نحن بصدد البرهان عليه. إذ إن الإمام مالكاً، انطلاقاً من المفهومين المنوه بهما في مجاله المعرفي، وهما الاختلاف والاجتهاد، لم يتردد في الاعتراض على رغبة المنصور بجعل العلم «علماً واحداً»؛ منبهاً إلى **مشروعية الاختلاف** في العلم وفي الرأي والاجتهاد. غير أن الخليفة الذي يفكر بمنطق «ملك الملوك»، ويرنو إلى التفرد بالرأي وجعل **اختياره وحده صواباً**، كما ينصح بذلك ابن المقفع... هذا الخليفة لم يملك إلا أن قال للإمام مالك: «أما أهل العراق [المشهور عنهم الميل إلى الرأي والاجتهاد] فلا أقبل منهم صرفاً ولا عدلاً، **وإنما العلم علم أهل**

(*) كيف يجوز بعد هذا أن تقول عن «رسالة الصحابة»: إنها «بمثابة بيان سياسي دستوري، يطرح تنظيم الدولة على أساس علماني»؟! انظر: الجابري (محمد عابد)، تكوين العقل العربي، ص 69.

المدينة؛ فضع للناس العلمَ»! وفي رواية عن مالك: «فقلت له: إن أهل العراق لا يرضون علمنا. فقال أبو جعفر: **تُضرب** عليه عامتهم **بالسيف**، وتُقطع عليهم ظهورهم **بالسياط**[132]!!

هذا ومن جهة أخرى ربما كان فيما تأكّد حضوره من ذلك الهمّ الإديولوجي في «رسالة الصحابة» ما يزكي رأي من يجعل كتاب **التاج في أخلاق الملوك** من إنشاء أو ترجمات ابن المقفع[133]. إذ يستبعد أن يكون الجاحظ، بحكم طبيعة الفكر السياسي المعتزلي الذي ينتمي إليه، مزكياً ولا راوياً لتلك الأحكام التي يبتدأ بها ذلك الكتاب، والتي تؤكد أن الله أوجب على العلماء تعظيم الملوك، وتسخير أقلامهم في مدحهم **بدون قيد ولا شرط**، كما أوجب عليهم طاعتهم طاعة مطلقة... وهو كلام ينطوي على رؤية سياسية لمفهوم السلطة والمُلك، تتناقض والفكر المعتزلي... في حين أنها من جهة أخرى، رؤية تلتقي في المضمون مع فكر ابن المقفع ورغبته المعلنة في تأسيس سلطةٍ تُحكم استقلالها عن كل الاعتبارات، خاصة تجاه أية فئة يمكن أن تشكل «قوة ضغط» كما كان هو شأن المتكلمين و«العلماء» الذين طالما وقفوا موقف الحذر من السلطة العباسية، خاصة إبان فترة النشأة الأولى. ولعل «رسالة الصحابة» لا ترمي إلى شيء آخر غير هذا الذي ترمي إليه هذه «النصيحة» الأخرى الواردة في «كتاب التاج» والمؤكدة على أن «أَوْلى الأمور بأخلاق المَلك، **إن أمكنه التفرد بالماء والهواء**، ألا يشرك فيهما أحداً [!] فإن البهاء والعزّ والأبهة **في التفرد**»[134]، وهو تفرد أو استبداد، إن عجز الملك عن تحقيقه على المستوى الطبيعي، فلا أقل من أن يبادر إلى تحقيقه على المستوى البشري والسياسي؛ فيثبت بذلك هويته كـ«سلطان» مهيمن على عالم البشر، كما يهيمن الإله على عالم الطبيعة؛ فيكون السلطان (أو الخليفة)، بذلك، المالك وحده لجسد المحكومين ولفكرهم أيضاً، ما دام هو **ينفرد بالأمر والنهي** فيهم وبحق الطاعة بينهم.

---

(132) عبد الرازق (مصطفى)، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 215.

(133) الدوري، الجذور التاريخية للشعوبية، ص 27-28.

(134) انظر دراسة عن المضمون السياسي لكتاب التاج المنسوب للجاحظ بقلم وضاح شرارة في مجلة دراسات عربية، أكتوبر 1980، ص 19-46.

9 - وبعد كل هذا، هل يبقى هنالك شك في رجوع هذا «التنظير» في «رسالة الصحابة» إلى نفس بنية الخطاب السياسي الذي بدأنا به حديثنا عن الدولة «السلطانية»؟ وهو تنظير سيظل ملائماً للاختيارات السياسية داخل دولة «الخلافة» إلى ما بعد عصر ابن المقفع. وحتى إذا ما اضطر رجل السياسة إلى الاعتراف بوجود ما «لسلطان العلم» بين الجماهير المحكومة ومنافسته «لسلطان الولاية»، فإنه لن يفتأ يضع كهدف له محاصرة نفوذ العالِم واستغلال سلطته المعرفية، باصطناع مختلف «الحيل» السياسية التي لا يملك رجل العلم إلا أن يندِّد بلا أخلاقياتها؛ في حين أن مشروعيتها لدى رجل السلطة تكمن في اعتبارها وسائل ناجعة، تحقق هدفه الأساس في التفرد بالطاعة.

وبهذا الصدد يسجّل أبو حيان التوحيدي إحدى تلك «الحيل» التي يمارسها رجل السياسة مع «العالِم»، تفصح عن مدى وعيه بنفوذ «السلطة المعرفية»؛ ولكنها حيلة تفضح كون رجل السياسة - خاصة بسببٍ من شعوره بالقصور المعرفي تجاه «رجل العلم» - لا يتأخر، إذا أعوزته الحيلة، عن الاستنجاد بأخص مفاهيمه، وهو الاستبداد والقوة والسيف! فقد حكى التوحيدي[135] أنه «كان ابن عبّاد [وزير السلاطين البويهيين بالريّ والملقب بالصاحب، والمتوفى سنة 385 هـ] يقول للإنسان إذا قدم عليه من أهل العلم [مغرياً له]: تقدّم يا أخي! وتكلّم، واستأنس... وانبسط، **ولا تُرع... ولا** يروعك هذا الحشم والخدم... **فإن سلطان العلم فوق سلطان الولاية**[136]!... **فقل ما شئت**... فلستَ تجد عندنا إلا **الإنصاف**. حتى إذا استوفى ما عند ذلك الإنسان بهذه الزخارف **والحيل**، وسار الرجل معه في حدوره على مذهب الثقة، فحاجّه وضايقه، ووضع يده على النكتة الفاصلة والأمر القاطع؛ **تنمّر له**، وتغيّر عليه... ثم قال: يا غلام! خذ بيد هذا **الكلب إلى الحبس**! وضعه فيه، بعد أن تصبَّ على كاهله وظهره وجنبيه خمسمائة سوط وعصا، فإنه معاند ضدّ...!!

---

(135) التوحيدي (أبو حيان)، أخلاق الوزيرين، (مثالب الوزيرين الصاحب بن عباد وابن العميد)، دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، د.ت. ص111-112. [تحقيق محمد بن تاويت الطنجي].

(136) ستظل هذه المقولة منتشرة في الثقافة الإسلامية إلى وقت متأخر، دون أن تحصل طبعاً على قناعة من طرف رجل السياسة الذي كان هو أيضاً يرددها، كما هي الحال هنا!

الحبس والجلد لمن كان معانداً، معارضاً، ضداً لـ«رأي» السلطان الذي بحكم مفهومه وهويته، يطمع في التفرد ويكره حتى المخالف له في الرأي[137]، ما دام على السلطان، حسب نصحية ابن المقفع، أن يفرض رأيه، باعتباره الرأي الأسلم والأصوب؛ فلا سبيل لمشروعية الاختلاف، ولا خير ولا رحمة فيه للأمة[138]، مثلما أنه لا سبيل لوضع سيفين في غمد واحد، ولا سلطتين فوق عرش واحد!

X ـــ خلاصة

1 ـ لعلنا لم نخطىء الطريق حينما صرنا نتلمس طبيعة الممارسة السياسية لدولة «الخلافة» بتحليلنا **للمفاهيم** السلطوية التي روجها «كتّاب» دواوين تلك الدولة، وبوقوفنا على التنظيرات السياسية التي قاموا بها بتشجيع من الخلفاء والسلاطين والوزراء. ودون أن نغفل عن الواقع التاريخي الفعلي، فقد مكّنتنا التحليلات الأولى لبعض تلك المفاهيم السياسية، من الوقوف على بعض الدوافع والأسباب لاستمرار توافد تلك المفاهيم على دولة الخلافة من التراث البيزنطي والفارسي بوجه الخصوص. وهو تراث لم يكن ممكناً أن يترعرع في أرض الإسلام، لولا أنه وجد التربة القابلة والمرحّبة به عند «رجل السلطة» في الإسلام. الشيء الذي مكّننا على مستوى ثانٍ، من الانتباه إلى أهمية الوقوف على نعوت وألقاب رجل السلطة، والتي تحيل بالضرورة إلى واقع الممارسة السياسية، بما طرحته هذه الممارسة من صراع في أسلوب تدبير السلطة بين الحاكم و«الرعية»، وبين أرباب السلطة السياسية ذاتها من خلفاء وملوك وسلاطين؛ كما تحيل تلك النعوت والألقاب، من جهة أخرى، إلى بنية الخطاب السياسي ذاته القابع وراء تلك النعوت والألقاب ووراء تلك الممارسة العملية.

ورغم الطابع «البرغماتي» لتنظيرات كتّاب الدواوين، فإننا استطعنا أن نرى فيها تنظيرات تشكل طرحاً مبكّراً لمشكلة العلاقة بين السلطتين السياسية والمعرفية، وتطلعاً من قبل الخليفة ومن في حكمه، إلى امتلاكهما معاً، وهما

(137) و«الملوك لا تحتمل القدح [= النقد والاختلاف] في الملك» العقد الفريد جـ 1، جـ 62.

(138) وذلك خلافاً لمقولة «العالم»: «اختلاف أمتي رحمة...».

المرموز إليهما في تلك الأدبيات الديوانية بسلطة السيف والقلم. ولطالما وصف بعض رجالات الدولة بذوي «الرياستين» في المجالين معاً! ولم تكن مختلف الرموز الموظّفة من طرف جل تلك الأدبيات، وهي الرموز الدائرة بين مظاهر العنف الطبيعي ومعاني الصدفة والاتفاق واللامعقول، سوى مقاربات أريد منها، أوّلاً، التمهيد لفهم «خصوصيات» مالك السلطة السياسية، وتفرده وتميزه عمّن عداه من البشر؛ كما أريد من تلك المقاربات، في النهاية، التبرير **لقداسة هذا المتفرد**، ومن ثم لضرورة الإذعان له في شكل مناسب لتلك القداسة؛ وهو ما يعني الطاعة المطلقة التي لا ينجو من تبعاتها حتى المتلبسون برجل السلطة...

وربما كان في هذا ما جعل ابن خلدون، رغم تنظيراته لشرعية مالك القوة السياسية والعصبية المهيمنة، يصرّ بحكم تكوينه الفقهي، على وصف أغلب الأحكّام السلطانية بكونها أحكاماً «جائرة في الغالب»[139]. وإن ما يثير الانتباه حقاً، أن التجربة السياسية في الإسلام، رغم طولها المترامي في الزمن، لا تحظى بأي «إجماع» يتضمن اعترافاً بالتزام تلك السلطة، في فترة كاملة من فتراتها العديدة، مبادىء العدل والإنصاف وحسن التدبير والسياسة. وربما كان في اشتهار القليل من «فترات العدل»، على طول زمن تلك التجربة، حتى غدت فترات معلومة بالضرورة بين المؤرخين! لدليل على قلة وندرة ذلك الالتزام، مقابل كثرة الأحكام السلطانية الجائرة حسب تعبير ابن خلدون؛ هذا الأخير الذي اعترف أيضاً بقلة فترات العدل في تلك التجربة السياسية، وحصرها، بتعبيره، في «الخلافة الشرعية، وهي **قليلة اللّبث**»[140]!

ومنذ سقوط هذه الخلافة الأخيرة والمؤرخون والفقهاء، وحتى المعاصرون، لا يفتؤون يضربون أمثلة لفترات العدل في تاريخ الإسلام ولا يخرجون في ذلك عن «نموذج» الخلافة الراشدة، مضيفين إليها فترة حكم عمر بن عبد العزيز الأموي، وهي أيضاً «قليلة اللّبث»! لم تتجاوز السنتين! وقد سبق أن رأينا كيف كان الخليفة المنصور العباسي، قبل قيام الثورة العباسية،

(139) المقدمة، ص 655-656.

(140) نفس المصدر، ص 656.

يتمنى أن يعيش يوم عدل واحداً في ظل الدولة الأموية ويموت، فلا يجده! ورغم كون الجانب السلبي في التدبير السياسي لا ينفي المنجزات التنظيمية الضخمة التي قام بها هؤلاء الخلفاء والسلاطين، إلا أن المشكل المطروح هنا يكمن في أن رجل السلطة في الإسلام لم يكن له في الغالب، من «ضابط» يُلزمه عملياً بتدبير محدّد تجاه الرعية أو العلماء؛ اعتقاداً منه أن منصب السلطة لا يتضمن «التزاماً» أخلاقياً أو قانونياً تجاه الآخرين، بقدر ما هو قائم فقط على التزام عسكري بحفظ البيضة وحوزة البلاد....

2 ـ ورغم اعترافه باستقلال الشريعة وبضرورة التزام مقاصدها العامة، فإن طموح الخليفة في إخضاع تلك الفئة من «رجال العلم» التي تنظّر لهذه الشريعة، يدفعه ـ في الاتجاه المقابل ـ نحو تعزيز مفهوم المُلك واليد القاهرة التي تسعى لإخضاع كل شيء، حتى ما كان «سلطة معرفية» أو نصّاً وشريعة؛ حيث يلعب «التأويل المضاد» لذلك النصّ سلاحاً فعّالاً يضطلع به «الكاتب» والوزير، كما قد يضطلع به «فقيه السلطان»! كل هذا لأجل ممارسة سيطرة من نوع آخر، لا تتخذ موضوعاً لها الرعية أو العلماء، ولكنها **سيطرة على المصدر الذي يتسمك به هؤلاء جميعاً** ويحتجّون به ضد رجل السلطة؛ إنه النص الشرعي ومقاصده الكلية. وعليه فلا مفر من جعل الشريعة، هي الأخرى «تطيع» رجل السلطة الذي لا تعوزه الوسائل و«الحيل» لتحقيق ذلك، ما دام هناك أصحاب الأقلام وكتّاب الدواوين و«فقهاء السلاطين»؛ وكلهم، وتحت ضغط إغراء السلطة، يمكنهم ممارسة أكثر من تأويل «لتبرير الواقع»، ثم لتفتيت وحدة الشريعة وتفكيك منطقها، حتى يصير السلطان، من الناحية الفعلية، المتفرد بالطاعة وأصل كل شرعية، والمستأثر برمزي القوة المادية والمعنوية: السيف، لإخضاع «جسد المحكومين»؛ والقلم لتأويل وترسيخ الطاعة المطلقة في لا وعيهم.

3 ـ ولعل في هذا وفيما سبق من المقاربات الهادفة إلى التبرير لاستبداد رجل السلطة، ما يفسّر أخيراً «محنة» كل من يحاول وضع تلك الطاعة المطلقة موضع تساؤل، فضلاً عن محاولته منافسة صاحبها أو مشاركته في استحقاقه لها. ومعنى هذا، أن «رجل العلم» إذا كان يعتقد أنه، هو الآخر، يستطيع أن يخاطب رجل السياسة من موقع قوة، فإنه بالفعل، يكون قد اختار

أسلوب **المخاطرة**؛ ما دام سلاحه الذي هو القلم والفكر، ليس - في الظاهر - في مثل مضاء السيف ومتانة السوط وقوة العصا! وهي أسلحة تجعل المتصدي لصاحبها والمستأثر بها، يدخل في تجربة مرّة من المحن. خاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن «العالِم» يمثل، بالنسبة لرجل السلطة، **ذلك الذي يذكّره دوماً بالمنطقة المكبوتة**، منطقة «شروط الخلافة» والإمامة العادلة! والتزام السياسة «الشرعية»؛ كما يذكّره، في نفس الآن، بتلك العوارض الطارئة المانعة من استمرار حكم الجالس على كرسي السلطة! **فكيف لا يضع رجل السياسة لهذا «العالِم» ألف حساب؟!**

ولعل ممّا عمّق حساسية العلاقة بين مالك السلطة السياسية في الإسلام وبين «العالِم» المشتغل بالمعرفة، أن كلا الرجلين قد اقتنعا **باستحالة التزام الحياد**، كل منهما تجاه الآخر؛ الأمر الذي جعل المشاكل «السياسة» همّاً دائماً في الخطاب الكلامي والفقهي، مثلما جعل امتلاك «المعرفة» وتأطيرها وتوجيهها همّاً دائماً لدى الخليفة أو السلطان. وإن في العلاقة الجدلية بين الرجلين في تاريخ الإسلام ما ينبىء بمدى حضور المشكل السياسي، **كبعد من أبعاد تاريخ تشكل «المعرفة» في الإسلام**، وبمدى تأثرها به؛ ممّا يعطي المشروعية لقراءة الإنتاج المعرفي - الفقهي والكلامي - من خلال مقاصد وأبعاد سياسية؛ خاصة وقد دخل العديد من أصحاب ذلك الإنتاج في تجارب فعلية من «المحن» السياسية الواضحة، بسبب مباشر من «معرفتهم» التي لم يكن الإجماع حول نفوذها و«سلطتها» بأقل من الإجماع حول نفوذ وسلطة رجل السياسة. إنها معرفة لا تخلو من مبادىء وقيم تتعارض مع تلك التي يبشّر بها منظرو السياسة السلطانية التي تنتهي إلى تمجيد التفرد بالأمر والطاعة ورفض الاختلاف...

في حين أن رجل العلم إذا كان، بخلاف ذلك، يرى أن «في الاختلاف رحمة» للأمة، فلأن في الاختلاف ضماناً لحق إبداء الرأي و«بذل الوسع» في الاجتهاد؛ مراعاة لتغيّر الأحكام بتغير «الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد» بتعبير ابن قيم الجوزية. وهو ما يعني إحجام «العالِم» عن **فرض رأيه** واجتهاده على من يعتقد أنه وإياهم سواء، لا يملك عليهم سلطة تلزمهم **بطاعة رأيه** الذي يستبد وحده، عندئذ، بالشرعية والوجوب. وفي ذلك مضاهاة للشرع وإضفاء سلطة «دينية» أو إلهية على رأيه واجتهاده الشخصي،

طالما حذّر منها كبار الفقهاء وندّدوا بها، منذ الإمام مالك بن أنس حتى الإمام الشاطبي في تحليله لمفهوم البدعة.....

وكما سبقت الإشارة، لم يستطع بعض المعاصرين أن يدركوا هذا البعد الحقيقي الذي تمثل في رفض الإمام مالك طلب الخليفة المنصور، وبوحي من نصيحة قديمة لابن المقفع، أن يفرض فرضاً كتابه **الموطأ** على رقاب الناس جميعاً، **وتعليقه إيّاه في الكعبة**، لإضفاء مزيد من «الشرعية» عليه، ويضمن بذلك **الطاعة** له بالقوة المادية والمعنوية.... وحتى نعود قريباً لتحليل منطق «رجل العلم» هذا، نلاحظ الآن فيما عزم عليه الخليفة مع كتاب «الموطأ»، ما يتعارض مع ذلك المنطق الذي اكتسب هويته الأولى انطلاقاً من قبوله بالاختلاف، وتحديده لشروط الطاعة وحدودها. وهذا ما أبان عنه جواب الإمام مالك، الرافض لمشروع الخليفة المستوحى، على ما يبدو، من المشروع القديم لـ«رسالة الصحابة».

ذلك ما سيعيه جيّداً تلميذ مالك، الإمام محمّد الشافعي، الذي سيعمل بوضوح في «رسالته» في أصول الفقه، على إعادة تأسيس نظري لمفهوم **الأمر والطاعة** وحدودها، **والإجماع** وسلطته، وغيرها من المفاهيم و«الضوابط» الجديدة، التي نستشف منها خوف صاحب «الرسالة» في أصول الفقه، وتحذيره من السقوط فريسة لمنطق رجل السياسة، أو تبني مصطلحاته ومفاهيمه التي كرّستها نصائح ابن المقفع في «رسالة الصحابة». وبذلك نقف على مدى **التعارض الكبير بين منطق «الرسالتين»**، بحكم موقع كل منهما من مركز السلطة؛ كما نتبين في آن واحد، أن انتقالنا في الفصل الموالي والفصول التالية له، لأجل تحليل منطق الفقيه، لن يجعلنا نغادر الدائرة السياسية[141] ومشكلة «السلطة العلمية» التي شكّلت همّاً في أكثر العلوم الإسلامية تجريداً، وهو علم أصول الفقه ثم مقاصد الشريعة.

---

(141) بالرغم من خصوصية المقاربة التي في ضوءها تناول الأستاذ محمد عابد الجابري نشأة علم الأصول مع الشافعي، فإنه يعترف قائلاً: «أما أن يكون لهذا الصراع حول «الأصول» في مجال التشريع أبعاد إجتماعية وسياسية، فهذا ما ليس من مهمتنا الخوض فيه هنا». تكوين العقل العربي، ص 102 ولهذا فنحن نسمح لأنفسنا بإبراز تلك الأبعاد، في ضوء الأرضية السياسية التي سبق لنا إبراز إشكاليتها، وفي ضوء «اجتماعيات الثقافة» أو المعرفة.

الفصل الثاني

الفكر الأصولي ومشكلة التأسيس «للسلطة العلمية» في الاسلام

ـ نشأة علم الأصول: أية مقاصد؟ ـ

«ألا إن القرآن والسلطان سيفترقان، فلا تفارقوا الكتاب!».

ـ حديث ـ

تمهيد

لم يكن أبو العرب التميمي مبالغاً حينما خصص مجلداً كاملاً لتسجيل تجربة «رجل العلم» في الإسلام مع السلطة السياسية في شكل «محن» متلاحقة، وهي محن، لم يكن المسار الذي سارت فيه السلطة السياسية ليزيدها إلا اتساعاً؛ ولم تكن كثرتها، وتلاحق أنواعها، وجِدّةُ بعضها، لتزيد «العالِم» إلا وعيّاً بخطورة «السياسي» في التجربة الإسلامية، وتجعله أكثر وعياً بضرورة **إعادة تأصيل المفاهيم** التي ما فتىء «رجل السياسة» يوظفها لصالحه، ويبرر بها اختياراته، بل ويقيم عليها مشروعية ملاحقته للجمهور وللعلماء بمختلف ضروب محنه!

لقد سمح نظام الخلافة في الإسلام لرجل السلطة أن يضطلع بمهمة، هي من الخطورة بمكان، إنها «خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[1] وهي المهمة المزدوجة التي أغرته بالاستحواذ، في آن واحد، على السلطتين، العلمية والسياسية، وعلى مفاهيم شرعية إجرائية، والاستئثار بفهمها وتوظيفها

(1) الماوردي، الأحكام السلطانية، مصر: مصطفى بابي الحلبي، ط1393.3-1973، ص 5.

دون المهمتين بها من «العلماء» المنكبين عليها والمبيّنين لضوابط «تأويلها». وذلك من قبيل مفهوم الطاعة، والجماعة، والأمر، والواجب، والحلال والحرام، والمعروف والمنكر، والفتنة، وأولي الأمر... بل إن رجل السياسة قد وجد في شيوع ظاهر الأثر القائل: «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»، ما يحقق طموحه القديم في هيمنة «السيف» على «القلم»، وفي محاصرة «رجل العلم» وتقليص نفوذه وتهميش تأثيره.

لذا، وبعد تجربة عملية غنية مع رجل السلطة، اقتنع الفقيه في الإسلام بعدم جدوى المواجهة المسلحة مع مالك السيف وقوة العصبية، واعترف مرغماً بواقعية الأثر الذي يؤكد «ألا إن القرآن والسلطان **سيفترقان**، فلا تفارقوا الكتاب»![2]. لقد خشي العالِم، أمام هذا التدهور شبه الحتمي، أن يمتد طموح الأمراء والولاة، ومن يمتّ إليهم بصلة من الولاء أو المشابهة إلى «الكتاب» أيضاً للاستئثار بتأويله وتوظيفه؛ فقرّر، إنقاذاً للوضع، ضرورة إعادة تأصيل المفاهيم الشرعية، وتوحيدها، وتقنين وتحديد فهم مقاصدها. وهو في عملية التأصيل هذه، لم تكن لتغيب عنه المقاصد الأساسية التي دفعته إلى ذلك؛ مقاصد عملية تنظيمية ونظرية متشعبة، ولكن البعد السياسي - كما سنلاحظ - لم يكن غائباً فيها؛ خاصة إذا علمنا **إن إعادة التأسيس للمفاهيم الشرعية، جاءت على أيدي رواد كانت ذاكرتهم • حفورة بتاريخ محن** قريبة العهد بهم، بل نالهم، هم أيضاً، من محن رجل السلطة، مما جعلهم يقفون بأنفسهم على خطورة افتراق «السلطان» عن «القرآن»، وهيمنة السيف على القلم. فلم يكن بد من أن ينعكس هذا الهمّ السياسي، ضمن هموم أخرى، أخلاقية وفكرية، على تأسيس الفقيه لـ«علم الأصول»؛ هذا العلم الذي بقدر ما ساهم في تكوين «سلطة علمية» في الإسلام وحاول توحيد خطابها، ساهم كذلك في عودة المواجهة القديمة بين القرآن والسلطان، وبين رجل العلم ورجل السياسة في الإسلام.

وإذا كنا في الفصل السابق قد أوضحنا ظروف وعمق هذه المواجهة،

---

(2) الغزالي (محمد)، الإسلام والاستبداد السياسي، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط 1380.2 هـ - 1961 م، ص 173. وانظر هناك بقية «الحديث» الذي يحذر من طاعة السلاطين والأمراء الظلمة!

ومدى مساهمة «معرفة» العالم في تأجيج أوارها، فعلينا الآن أن **نتتبع انعكاس تلك المواقف السياسية الفعلية على الإنتاج المعرفي**، الذي مهما ظن رجل العلم أنه قد طلّق فيه السياسة والكلام عن الفرق والنحل[3]، فإنه قد ظل محكوماً، في علمه الجديد بـ«أطر تفكير» وهموم سياسية واضحة. ولم يعد أن يكون موقفه كموقف أفلاطون، الذي ما إن أعلن طلاقه **للعمل السياسي**، حتى عاد يكتب في صلب السياسة، راغباً في تقنينها والتنظير لمفاهيمها من خلال خطاب جديد كان هو الخطاب الفلسفي... وإذا كنا قد أكدّنا في السابق على أن تاريخ الإسلام يشي بمدى هيمنة البعد السياسي على «تاريخ المعرفة» في الإسلام، مما يعطي المشروعية لقراءة الانتاج الكلامي والفقهي من خلال مقاصدهما وأبعادهما السياسية، فقد آن الأوان لتوضيح هذا البعد السياسي، خاصة مع المؤسسين الأوائل لعلم أصول الفقه والمنظّرين «للسلطة المعرفية» في الإسلام.

ومهما يكن من أمر تعثر أو نجاح تاريخانية عبد الله العروي في تفسير «السياسي» في الإسلام، فإننا نود فقط أن نشير، بخصوص رصده لذلك «السياسي» الإسلامي، إلى تمييزه بين «واقع الدولة الإسلامية» وبين «تخيلات الدولة النموذجية» التي تعكسها أعمال الفقهاء والمتكلمين، والتي يدرجها ضمن ما ينعته بـ«الطوباوية الإسلامية». وما يهم بخصوص ما نحن بصدده، تأكيده استحالة التطرق «إلى مسألة الدولة الإسلامية في نطاق التاريخ الواقعي وحده أو في نطاق الطوبي وحده. الطوبي - يقول مضيفاً - **انعكاس للواقع المعاش**... لذلك، الواقع يفسر الطوبى، والطوبى تضيء الواقع». وتزداد أهمية الوقوف على هذا الذي ينعته بالطوبى، والمتمثل في الكتابات الفقهية والكلامية، إذا أدركنا أن تلك «المؤلفات الشرعية التي تُحدّثنا عن الدولة كما يجب أن تكون، لا عن الدولة كما هي في الواقع، [أو تلك التي تكرس مفاهيم مشتركة بين المجالين، الشرعي والسياسي، كمفهوم الأمر والطاعة

---

(3) قد نفهم عزوف كبار الفقهاء (= مالك، الشافعي...) عن الخوض في «علم الكلام»، كهروب من الحديث المباشر في السياسة وفيما نتج عنها من فرق وافتراق؛ ما دامت تلك الفرق الكلامية كانت، على عهدهم، تشكل مواقف عملية سياسية مباشرة. لكن هذا لم يمنع الفقيه، بحكم واقعيته، وبعد تجارب المحن، أن يفضل الكلام عن السياسة بطرق غير مباشرة...

والواجب...] قد أثّرت مدة قرون في نفسانية الفرد بوسائل شتى... تنشر فكرة خاصة عن علاقة الحاكم بالمحكوم، عن السياسة والدولة، وهي تتوغل وتنتشر باستمرار؛ رغم، بل عبر التقلبات السياسية المتوالية»[4].

لهذا، وفي ضوء هذه **العلاقة الجدلية بين المعرفي والمجتمعي**، وعوض التساؤل التقليدي؛ كيف تطورت فكرة الأصول ونشأ منطق التشريع حتى وقت نضجه مع الشافعي (204 هـ)؛ ربما كان من الأنسب التساؤل عن دلالة ومقاصد الخطاب الأصولي خاصة في صورته التأسيسية عند الشافعي، ولا تفهم هذه الدلالة أو القصدية بمجرد الوقوف على تاريخ الأفكار و«تطور الاجتهاد» وتنظيم منطق التشريع، كما فعل مثلاً ابن خلدون، قديماً، أو كما فعل حديثاً الشيخ مصطفى عبد الرازق ومحمود الخضري ومحمد الحجوي، وسارت على نهجهم كتب تاريخ التشريع الحديثة والمعاصرة[5]. كما أن ذلك لا يتم أيضاً بمجرد اعتبار نسبة علم الأصول للفقه كنسبة المنطق للفلسفة، كما قال الفخر الرازي قديماً؛ ولا بالأولى الاكتفاء بملاحظة صورية محضة لعملية التأسيس لعلم الأصول، واعتباره من ثم مجرد «تقنين للرأي» وتقعيد له...! بل نظن، بعكس هذا وذاك، أن في تاريخ دولة الخلافة، وفي المواقف الفعلية للفقهاء والمتكلمين من ممارساتها ومن فلسفتها الشائعة عن الحكم - مما وقفنا عليه في الفصل السابق - ما يسلط الأضواء **لفهم آخر لمقاصد هذا العلم المعلنة والمضمرة**، خاصة في صورته المكتملة منذ الإمام الشافعي، الذي جاء بعد فترة استقرت فيها وتوضحت معالم الأسلوب السياسي «السلطاني» الذي سلكته دولة الخلافة، وتميزت بالتالي مواقف وقناعات «رجل السلطة» عن مواقف وقناعات «رجل العلم» في الإسلام؛ مما استدعى من هذا الأخير التعجيل بتحقيق **إجماع** بين «العلماء» حول رأي **لتقنين سلوك** وأفعال رجل السلطة، قبل أي أحد آخر، مع محاولة **ضبط** أحكامه وأوامره؛ بعد إناطة هذه المهمة بعلم **أصول لذلك**، أصبحت تكمن وراءه رغبة واضحة

(4) العروي (عبد الله)، مفهوم الدولة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ط 1. 1980 ص 90.

(5) ولا تشذ عن ذلك أيضاً الكتابات التي ظهرت حول الموضوع في الغرب، خاصة بأقلام شاخت (J.SCHACHT) وبرانشفيك (R. BRUNSCHVIC) وعبد المجيد التركي...

في ضبط وتحديد جملة مفاهيم إجرائية تتميز بقدر كبير من «السيولة» من قبيل مفهوم: الطاعة، والأمر والنهي، والشرعية، والجماعة، والواجب... وذلك بعد أن اشتدت وطأة مطالبة رجل السلطة بضرورة الطاعة المطلقة، وبعد أن كثرت أوامره باللين أحياناً والقوة والعنف أحياناً كثيرة!

I ـــ «البيان»، تقنين للرأي أم ضبط للسلطة؟

نحو تأصيل «للسلطة العلمية» في الإسلام

إذا كانت الأعمال والنصوص الأساسية، المدشنة لتقليد فكري وأخلاقي ما، قابلة للنظر إليها من زوايا مختلفة، اعتباراً لمقاصدها وأهدافها المتعددة؛ أفلا يجوز القول: إن من بين أهداف محمد الشافعي المطلبي، أن تكون «رسالته» **بياناً** لمنتجي المعرفة في الاسلام، لا نغالي إذا قلنا إنه بيان يمسّ في الصميم الموضوع الرئيس للسياسة السلطانية، ولكل سياسة أخرى، موضوع **الأمر والطاعة والشرعية...؟**

قد لا نفتقر إلى إيراد الأدلة التي تشير إلى إمكانية هذه الرؤية لعمل مؤسس علم الأصول، ما دام متن «الرسالة» طافحاً بمصطلحات تمسّ، في خاتمة التحليل، الحقل السياسي، وتقترب منه. ولعل «الرسالة» تهدف، من خلال استرجاعها التحليلي النقدي لتلك المصطلحات، إلى وضع حدّ لما أصاب هذه الأخيرة، خاصة على يد رجل السياسة، من ضبابية وسيولة وميوعة، أفقدتها ضوابطها، وجعلتها أدواتٍ طيعة توظّف، غالباً، لصالح الماسك بزمام السلطة وحده، كما لمسنا ذلك خلال الفصل السابق؛ مما يستدعي ضرورة إعادة ضبط و«تقنين» مصطلحات إجرائية، من قبيل: البيان والعلم والحكمة؛ الحق والصحة والحجة؛ الإجماع والاختلاف؛ النهي والأمر؛ الواجب والفرض والطاعة؛ الاستحسان والتشريع؛ الإمام والأمير وأولي الأمر والولاة والحكام والقضاة...[6] وغيرها من المفاهيم التي زاد من إشكاليتها،

(6) انظر مثلاً فهرس «الرسالة» للشافعي الذي وضعه محققها أحمد محمد شاكر، القاهرة: مكتبة دار التراث، ط 2. 1399-1979، ص 663-667، حيث يبدو نص «الرسالة»، من خلاله، وكأنه قاموس في المصطلحات «السياسية وفي المفاهيم الأكثر رواجاً عند رجل السلطة! دون أن ندعي مع هذا أولوية الهمّ السياسي على باقي الهموم المعرفية والعلمية الأخرى.

إضافة إلى كونها أصبحت في عصر الشافعي محملة بدلالات سياسية بفضل الصراع الكلامي ـ السياسي، أنها صارت كالمعاني «المشتركة»، يتداولها رجل العلم ورجل السياسة في آن معاً وبمقاصد مختلفة!! مما يجعل «العالِم»، في إعادة تقنينه لهذه المعاني المشتركة، يخوض تجربة من التحدي المكبوت، خاصة عند إدراكه لخطورة «الفتوى» في هذا المجال التأسيسي، مجال ضبط المفاهيم وتقنين كل رأي قد يجعل من نفسه مصدراً مطلقاً لإبلاغ الأوامر، وفرض الأحكام، وتحديد المقاصد والأهداف.

I ـ ولم يكن للشافعي، وهو ابن الجزيرة التي شهدت، بمدارسها وحركاتها المجتمعية، تجربة سياسية غنية طيلة القرنين الأولين من الهجرة؛ إلا أن يتأثر بتلاحق تلك الأحداث التي أسفرت عن «تحديد المواقف» وكشف الوجوه، خاصة بعد نجاح سلطة الخلافة العباسية في محاصرة الخصوم أو احتوائهم، من حاملي السيّف والعلم، وبعد أن تشبّع رجالها و«مصطنعوها» بأدبيات التراث السياسي الساساني، كما سلف توضيحه في الفصل السابق... وإذا كان صاحب «الرسالة» قد أعطى، بعمله الرائد، الميلاد الشرعي لعلم الأصول، فقد كان حتماً أن يعكس ذلك العلم، خاصة في لحظة الميلاد والتأسيس، سائر تلك الهموم الأخلاقية والسياسية التي كانت موضوع تجربة «رجل العلم» مع دولة الخلافة. وما كان الشافعي، كطالب علم ثم كمنتج للمعرفة العلمية، ليشذّ عن التشبع بتلك التجربة المصطبغة بصبغة «المحن»، والمعمقة للاختلاف بين رجل العلم ورجل السياسة، مما انعكس فيما بعد على عمله المدشن للأصول، أصول الاستنباط وأصول القول والفعل كذلك.

أ ـ والمسألة ليست مجرد تخمين أو افتراض؛ فها هو الشافعي يعترف أنه، منذ فترة الشباب والتحصيل المبكر، كان واعياً بالتقابل بين مرتبة «العلم» ومرتبة السياسة، وأنه تعلّم في مدرسة الإمام مالك وجوب جعل «سلطة» العالم لا تعلوها سلطة أخرى! ذلك ما حكاه الشافعي عن بداية رحلته إلى الإمام مالك بالمدينة[7] فقال: «دخلتُ إلى والـي مكة، وأخذت كتابه إلى والـي المدينة وإلى مالك بن أنس. فقدمت المدينة فأبلغت الكتاب إلى الوالي. فلما

(7) أبو زهرة (محمد)، الشافعي، مصر: دار الفكر العربي، ط 2، د.ت. هامش ص 19-21.

قرأه قال: يا فتى! إن مشيي إلى جوف مكة حافياً راجلاً، أهون عليّ من المشي إلى باب مالك بن أنس، **فلستُ أرى الذل حتى أقف على بابه.** فقلت: أصلح الله الأمير؛ إن رآى الأمير يوجه إليه ليحضر: فقال: **هيهات!** ليت إني إذا ركبت **أنا ومن معي**، وأصابنا من العقيق، نلنا بعض حاجتنا. فواعدته العصر، وركبنا جميعاً، فوالله لكان كما قال! لقد أصابنا من تراب العقيق. فتقدم رجل فقرع الباب، فخرجت إلينا جارية سوداء. فقال لها الأمير: قولي لمولاك إني بالباب. فدخلت **فأبطأت**، ثم خرجت فقالت: إن مولاي يقرئك السلام ويقول: إن كانت مسألة **فارفعها في رقعة يخرج إليك الجواب**، وإن كان «للحديث» فقد عرفت يوم المجلس **فانصرف!** فقال لها: قولي له إن معي كتاب والي مكة إليه في حاجة مهمة...». ثم أذن مالك للأمير ومعه الشافعي بالدخول، وكأنه عاتب الشافعي على لجوئه إلى الوسائط طمعاً في «علم رسول الله ﷺ»، فقبله في مجلسه...

نحن هنا أمام نص بيوغرافي يعكس شعور الشافعي، في فترة شبابه، بمدى منزلة الوالي (رجل السلطة) داخل هرمية دولة الخلاف في تحقيق المطالب وتقريب الأغراض. ولولا ذلك لما لجأ إلى والي مكة كي يتوسط له لدى والي المدينة حتى **يأمر** الإمام مالكاً بقبول الشافعي طالباً للعلم في مجلسه. ولهذا لم يتردد في الاقتراح على أمير المدينة، بحكم سلطته السياسية والعسكرية، أن يوجه **أمره** إلى الإمام مالك يحضر إليه. ونفترض أن الفتى ذهل حينما قرع أذنيه ذلك الجواب من صاحب السلطة الفعلية؛ وهو جواب يعترف فيه هذا الأخير أنه، رغم المنزلة التي يحتلها في هرمية رجال سلطة نظام الخلافة، فإنه لا يجروء أن يطرق باب «رجل العلم»، وان مشيه إليه حافياً من المدينة إلى مكة أهون عليه «من المشي إلى باب مالك بن أنس»! بل إن جواب الأمير قد قلب رأساً على عقب ذلك المفهوم المترسخ بين رعايا دولة الخلافة عن عزة «رجل السلطة» وتبعية غيره، مما سبق أن رسخته ومكنت لشيوعه أدبيات كتاب الدواوين ومفاهيم الحكم الساسانية... فيأتي جواب الأمير معترفاً بقوله: «فلست أرى **الذل** حتى أقف على بابه»! (= باب رجل العلم).

ربما كانت هذه أول فرصة تتاح للشافعي، الفتي اليافع وهو لا يزال على عتبة

العلم، ليسمع فيها بل ويتحقق عندها من وجود «سلطة» من نوع جديد[8]، لا تستند إلى السيف والسوط، ولكنها تقوم على أساس «العلم» والمعرفة. **فهي** إذن «سلطة علمية» أو معرفية، يعترف صاحب السيف أنه لا يشعر بالذل والتبعية والخضوع إلا حينما يقف ببابها! وإذا كان هذا الاعتراف في حد ذاته يحمل دلالة بالنسبة للشافعي، فإن استعادة هذا الأخير لذكرياته الأولى هذه مع رجل السيف ورجل القلم، وروايته لها بهذه الأبعاد التي توحى **بالتقابل** بينهما؛ شيء لا يخلو هو أيضاً من دلالة فيما نحن بصدده، ويؤكد **استمرار هذا الوعي** لدى صاحبه بالتقابل بين الشخصيتين.

ب ـ ومن جهة أخرى، فإن الشافعي، بعد أن تخرج على الإمام مالك ونهل من علمه، وورثه عنه من بعده، ستتاح له فرصة أخرى للوقوف عن كثب على واقع الممارسة السياسية لرجل السلطة، حينما جاءته دعوة من هذا الأخير للتعاون معه ومشاركته سلطته السياسية. وكانت هذه فرصة له للمقارنة بين واقع الممارسة السياسية وما تلقَّاه من علم الإمام مالك. ويعترف الشافعي أنه لم يستطع مسايرة الممارسات السياسية السائدة في دولة الخلافة، ولم يجد بداً من تغليب ما ورثه من «علم رسول الله» بالمدينة على «النصائح» البرجماتية لكتاب الدواوين وممارسات رجل السياسة لها. «وليت نجران ـ يقول الشافعي[9] ـ وبها الحارث بن عبد المدان وموالي ثقيف، وكان الوالي [سابقا] إذا أتاهم صانعوه، فأرادوني على ذلك **فلم يجدوا عندي**»!

وكأن الشافعي، بموقفه هذا، قد أحدث ارتباكاً في أسلوب «سياسة الرعية» المتبع من طرف الولاة والأمراء وحاملي السيف وكتابهم، مما سيكون سبباً مباشراً في خوضه «محنة» سياسية فعلية، ولكنها هذه المرة محنة تجاه الخليفة نفسه! فلقد كان بنجران وال يأخذ الشافعي على يديه **ويمنع مظالمه**؛ وصادف أن اشتدت في هذا الوقت حملة تتبع الخلافة العباسية لخصومها العلويين المزاحمين لها في النسب. فوجدها والي نجران فرصة

(8) لقد أقسم الشافعي على ذلك في الفقرة الثانية من النص السابق، وقد لمسه بنفسه بعدما رأى الذي كان من تصرّف الإمام مالك مع «والي» المدينة الواقف ببابه مع ركبه وخيله!

(9) أبو زهرة، نفس المرجع، ص 21. والمقصود أنه وُلي عملاً بها تحت إمرة والي اليمن.

للانتقام من الشافعي، حيث اتهمه الخليفة الرشيد بأنه «**يعمل بلسانه ما لا يقدر عليه المقاتل بسيفه**»! فأمر الرشيد بإحضاره **مقيّداً مع نفر من رفاقه اتهموا معه. ونفّذ القتل فيهم جميعاً** بأمر من الخليفة، إلا الشافعي الذي نجا من نفس المصير، بعد أن استطاع «إقناع» الخليفة ببراءته والتملّص من تهمته. وقد لفت نظرَ الشافعي، بحضرة الخليفة وبين حاشيته، الفقيهُ محمد بن الحسن، صاحب أبي حنيفة، ولعله كان رفيقاً له في حلقات الإمام مالك. فضمن الفقيه الحنفيُ الشافعيَ لدى «الخليفة» وأنزله في بيته سنة 184 هـ[10].

لا ريب أن الشافعي، سواء من خلال تلك التجارب اليومية مع ممارسات رجل السلطة، أو بعد هذه المحنة المرة التي كادت تذهب برأسه، قد وعى جيداً مدى التناقض بين مفهوم «الخلافة»، التي هي حراسة ورعاية وتدبير، وبين الممارسات «السلطانية» لممثل تلك الخلافة. ولعله لم يندهش لشيء قدر ما اندهش لذلك التواجد بين الحاشية لـ «فقيه» (= محمد بن الحسن) يشهد الخليفة وهو يقتل بمجرد الظن ومحض الاتهام! لأجل هذا، ومهما قيل عن الأسباب النظرية أو العلمية المحضة التي دفعت الإمام الشافعي إلى إنشاء القول في علمه الجديد، وإيجاد أرضية مشتركة ترفع «الخلاف» بين الفقهاء المجتهدين... فإن الاحتمال كبير في أن تلك التجارب المشار إليها، سواء مع رجل العلم أو مع رجل السياسة، **كان لا بد أن تترك بعض بصماتها على ما سيؤسسه الشافعي من علم** لأصول الاستنباط **والأمر والفعل**. ومن ثم، وحتى يمكن تجاوز سلبيات العديد من الاختيارات والتدابير، خاصة منها ذات الطابع السياسي، وجب في رأي الشافعي المبادرة بتوحيد الفقهاء لموقفهم «العلمي» أو المعرفي من تلك **الأصول والضوابط** التي تسرى على الرعية، مثلما تسرى على الراعي نفسه. ولأجل هذا لا بد من البحث عن قاعدة اتفاق بين «رجال العلم»، بما فيهم فقهاء «الرأي» كمحمد بن الحسن؛ إذ ما قيمة الرأي إذا كان أداة طيعة في يد الحاكم؟! وإذا كان الخليفة المنصور قد أخفق، كما رأينا، في «توظيف»

(10) أبو زهرة، نفس المرجع، ص 21-23؛ الغزالي (محمد)، الإسلام والاستبداد السياسي، ص 212 - 213.

موطأ الإمام مالك وعلمه، وجره لصالح دولته، فمن الأغرب أن يحقق الخليفة الرشيد ذلك النجاح مع تلامذة أبي حنيفة، إمام مدرسة الرأي، رغم ما سبق من فعل المنصور بإمامهم!

2 ـ كل ذلك استوجب عند الشافعي ضرورة **الإبانة** وإعادة التأسيس لمفاهيم ولأصول مشتركة، تمنع مثل هذا الاستغلال، وتوقف ذلك التدهور الممكن، **ليس في الأخلاق فحسب، بل بالأولى في التدبير السياسي**؛ وتضبط قواعد وشروط **الطاعة**، وتميز بين جهة الولاء المقدس والولاء المشروط. نعم! إن الشافعي، على حد قول ولي الله الدهلوي[11]، قد رام ضبط قواعد الجمع بين المختلفات، فوضع لذلك أصولاً هي التي أعطت الميلاد لعلمه الجديد. غير أن هذا الهدف العلمي ذا الطابع التنظيمي النظري والمعرفي المحض، لا يمكن مع ذلك أن تخفي **مقاصده العملية**، وبالتبعية المقاصد السياسية، على كل متأمل لروح العصر ولتجربة الشافعي مع قضاياه الاجتماعية. ولا يصعب إدراك هذه المقاصد الأخيرة رغم الطابع النظري الغالب على كل التقويمات القديمة والحديثة للعمل التأسيسي للإمام الشافعي.

أ ـ فإن كان بعض المعاصرين يفضل التأكيد على ذلك البعد المعرفي المحض، بالرجوع إلى تقويم الفخر الرازي المشهور لعمل الشافعي، فإن هذا التقويم في حد ذاته لا يخلو من دلالة عملية ومقاصد «سياسية» بالمعنى العام للكلمة: ذلك أن مما ورد في تقويم الرازي قوله[12]: «إعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطو إلى علم المنطق... وذلك لأن الناس [قبل أرسطو]... ما كان عندهم قانون في كيفية ترتيب الحدود والبراهين، فلا جرم كانت كلماتهم **مشوشة مضطربة**... فلما رأى أرسطو ذلك **اعتزل الناس** مدة مديدة، فاستخرج علم المنطق ووضع **للخلق**، بسببه، **قانوناً كلياً** يرجع إله في معرفة الحدود والبراهين... فكذلك ها هنا: الناس كانوا، قبل الإمام الشافعي، **يتكلمون** في مسائل أصول الفقه ويستدلون، ولكن ما كان لهم **قانون كلي** مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها

(11) الدهلوي (ولي الله). حجة الله البالغة، القاهرة: دار التراث، د. ت ج I، ص 146-147.

(12) أبو زهرة، مرجع سابق، ص 179-180.

وترجيحاتها. فاستنبط الشافعي رحمه الله تعالى علم أصول الفقه، ووضع **للخلق قانوناً كلياً** يرجع إليه في معرفة أدلة الشرع. فثبت أن نسبة الشافعي إلى **علم الشريعة** كنسبة أرسطو إلى **علم العقل**».

ليس من الممكن في رأينا فهم مثل هذا التقويم، خاصة ما وقع التشديد عليه» بمعزل عن الحيثيات الاجتماعية والسياسية التي سبق إبرازها في حياة الشافعي وفي عصره عامة؛ هذا العصر الذي أشبعنا القول فيه سلفاً والذي كان يتميز بشيء غير قليل من الشطط والتجاوز في ممارسات رجل السلطة... وعليه فإذا كان علم المنطق يمثل قانوناً **لكل تفكير**، فإن علم الأصول يمثل ضبطاً وقانوناً **لكل عمل**، وضمنه العمل السياسي. وإذا كان فضل علم المنطق يكمن في رفعه التشويش والاضطراب عن الفكر والقلق عن اللغة، بفضل أسواره وقواعده الكلية، فإن مجال المعاملات والتشريع والأوامر والأحكام، يظل أيضاً ضحية الاضطراب والتشويش والقلق بدون علم الأصول الذي أصبح عند الشافعي منطقاً «للخلق [جميعاً] وقانوناً كلياً»، يرجع إليه - ضرورة - لضبط قواعد العمل، مثلما يرجع، بالضرورة، إلى علم المنطق كلما أريد ضبط قواعد التفكير.

وبذلك يمهد الشافعي الطريق أمام «رجل العلم»، بعده، ليتساءل دوماً ويقلق بتساؤله «رجل السياسة» عن ضرورة وجود **منطق للعمل ومقاصد** للسلوك **وضوابط** للتشريع والأمر! وهذا، في ذاته، شيء له دلالته البالغة في ضوء **أحداث دولة الخلافة**، وتصرفات رجل السلطة فيها، **وفلسفة الحكم السائدة** بين رجالها وكتاب دواوينها...

ب - ومن جهة أخرى، فإن التجرؤ على التساؤل عن هذا «المنطق» لكل أنواع السلوك العملي لمن شأنه أن يتجه نحو البحث عن القواعد الكلية وعن التجريد والتنظير، ويؤدي بالتالي إلى نزع الصفة الشخصية، وإضفاء طابع من «الموضوعية» المترتب على تلك القواعد الكلية اللاشخصية. وهذا ما لاحظه بحق محمد حميد الله، بعد إشارته إلى الارتباط الجدلي بين الظواهر والمؤسسات المجتمعية وبين تنظيماتها القانونية والتشريعية، كما هو معروف في مختلف حالات المجتمعات القديمة... إلا أنه لاحظ «أن الأمر في جميع

هذه الحالات لا يعدو أن يكون مجرد قواعد للسلوك، وليس أبداً «علماً» للقانون، الذي هو شيء ينزع نحو **التجريد** والتنظير. **إن «علم» أصول الفقه» يُعَدُّ أول محاولة في العالم لإقامة علم للقانون**، متميز عن التنظيمات والتشريعات الجزئية الخاصة بهذا الموقف أو ذاك. وهو علم يطمح إلى الشمول ودراسة القضايا القانونية المرتبطة بالإنسان، متى وجد وحيثما وجد»[13].

إن مثل هذا التقويم لأصول الفقه في الإسلام، لا يعني سوى أن من بين أهداف ذلك الشغف بوضع الأصول عند الشافعي، نزع الطابع الشخصي المحض عن مجال تقنين الأحكام وإصدار الفتاوي والأوامر، مع إضفاء الشمولية عليها قدر الإمكان. ثم بالتالي عدم الاحتكام، في عملية التقنين والضبط، لغير ما هو مشترك ومجمع عليه بين المختلفين، مما يعتبر مصدراً أصلياً في التشريع. وإذا كان توحيد أصول الاستنباط مهمة مستعجلة، فذلك لكون أبقاء تلك الأصول بعيدة عن **الضبط**، من شأنه أن يبقى الباب مفتوحاً أمام أكثر الناس إمتلاكاً لوسائل التأثير، كرجل السلطة، الذي يسارع إلى «استغلال» ذلك الفراغ، فينصب نفسه «حكماً» بين المختلفين، موظفاً ذلك لصالحه؛ فيركب هذا الاختلاف بين الفقهاء بظاهر الرغبة في التوفيق، ولكنه يظل وحده صاحب القرار النهائي والحاسم الذي يستوجب وحده الطاعة، ويقتضي الاتباع دون غيره، ويقوم حوله «إجماع»؛ وذلك حسب «نصيحة» ابن المقفع التي سبق الإشارة إلى أبعادها السياسية آخر الفصل السابق[14]. واعتباراً لطبيعة مصدرها، فإن هذه النصيحة لا تملك إلا أن تستغل ذلك «الاختلاف» الذي عبر عنه، في عهد ابن المقفع، «ربيعة الرأي» (136 هـ) فقيه المدينة، حين قدومه من العراق، حيث سئل: كيف وجدت العراق وأهلها؟ قال: «رأيت

---

(13) حميد الله (محمد)، مقدمة تحقيقه لكتاب المعتمد لأبي الحسين البصري، ص 7.

(14) كثيرون أغفلوا هذا المقصد السياسي الخاص في مشروع الشافعي، واعتبروا محاولته توحيد الأصول مجرد متابعة لدعوة ابن المقفع إلى سلطة الخلافة بتوحيد الشريعة... غير أن قارىء رسالة الشافعي لا يملك إلا أن يلاحظ مدى التعارض الكبير بين مقاصد «رسالة الصحابة» لابن المقفع ومقاصد صاحب «رسالة» في أصول الفقه. انظر نموذجاً لهؤلاء، محمد أركون في حوار له مع مجلة مواقف، بيروت: عدد 40 شتاء 1981، خاصة، ص 44-45.

حلالنا حرامهم، وحرامنا حلالهم وتركت أكثر من أربعين ألفاً يكيدون هذا الدين»!. والجدير بالذكر أن «ربيعة الرأي» هذا رغم اشتهاره بين فقهاء الحجاز بالميل إلى «الرأي»، فإنه مع ذلك لم يرضَ بالمدى الذي بلغه استخدام الرأي في مدرسة العراق بين الأحناف. غير أن الظاهر من هذا الحكم غلوه في نعت «الاختلاف» بين الحجازيين والعراقيين إلى حد إصدارهم الأحكام المتناقضة في مجال التحليل والتحريم. ومما لا ريب فيه أن الاختلاف بين المدارس الفقهية لا يمكن أن يصل إلى هذا الحد من التعارض في مجال حيوي وخطير كمجال التحريم والتحليل، مما قد يعني السقوط في نسبية أخلاقية مطلقة، الأمر الذي لا يمكن تصوره في مجتمع إسلامي، كما لاحظ ذلك الغزالي وهو ما سنعود إليه في حينه...

لهذا لا معنى لكلام فقيه المدينة إلا أن يكون الاختلاف واقعاً في مسائل «اجتهادية». وعليه، وبدل التركيز على هذه **الفروع الجزئية** وتضخيمها واتهام أصحاب الرأي بسببها، وجب عند الشافعي، المبادرة بتقنين منهج لفهم معقول ومضبوط للنص، واستنباط معانيه ومقاصده، وضبط طريقة تأويله. وبذلك **تتوحد** الرؤية لدى سائر «العلماء»، مهما تعددت اجتهاداتهم. ومن هنا صارت ضرورة رفع مثل ذلك الاختلاف تعني **توحيداً للأول**، وبالتبعية **توحيداً «للسلطة» العلمية في الإسلام**.

جـ - والملاحظ بهذا الصدد، أن الشافعي كان مالكاً لأدوات مثل ذلك التوحيد. وعلى حد قول أحمد بن حنبل[16] (241 هـ) «الشافعي **فيلسوف** في أربعة أشياء: في اللغة، **واختلاف الناس، والمعاني**، والفقه». ولا معنى لاختلاف الناس أو اختلاف العلماء[17] حتى عصر الشافعي، إلا حول ما يؤسس السلوك ويقنن الاختيارات الأخلاقية والمعاملات التجارية والمواقف والتصرفات السياسية. فهو إذن اختلاف حول المواقف العملية التي تتطلب

---

(15) ضحى الإسلام، جـ II، ص 209-210.

(16) أبو زهرة، الشافعي، ص 30؛ وقال ابن حنبل «ما زلنا نلعن أهل الرأي ويلعنوننا حتى جاء الشافعي فمزج بيننا». القاضي عياض، المدارك، جـ I.

(17) أبو زهرة، نفسه، ص 348.

تقنيناً وتنظيماً؛ وهو تقنين يتم في الوسط الثقافي الإسلامي في ضوء «النص» الذي يجب ضبط **بيانه** ومعانيه ودلالاته اللغوية، وإنقاذها من عبث كل من يريد «توظيفها» ذاتياً باسم الاستحسان أو المصلحة...

ذلك سر اهتمام الشافعي بضبط صور بيان النص وطرق استنباط معانيه والفقه فيها، مما نعته ابن حنبل بـ «عقل» الشافعي؛ وذلك حين لامه أحدهم على ترك مجلس بعض الفقهاء المحدِّثين القدامى إلى حلقة الشافعي، الفتى، فأجابه ابن حنبل ناصحاً: «أسكت! فإن فاتك حديث بعلو تجده بنزول، وذلك لا يضرك. أما إن فاتك **عقل هذا الفتى** فإني أخاف ألا تجده إلى يوم القيامة! ما رأيت أحداً **أفقه** في كتاب الله من هذا الفتى القرشي». ولهذا «كان الفقه قفلاً على أهله حتى فتحه الله بالشافعي»[18]. وما كان الشافعي ليستطيع ذلك لولا إطلاعه على مختلف الاتجاهات المذهبية في عصره، حيث تمرس بفقه الحجاز ومدرسة الأثر وأخذ عن إمامها مالك بن أنس؛ كما اطلع على فقه العراق ومنهجيته، واتصل بكبار رجاله؛ ثم وقف على أسباب الاختلاف بين المدرستين. بل عرف عن الشافعي، إضافة إلى علمه بأسباب الاختلاف، أنه «كان طوافاً في الأقاليم، قد أوتى علماً بأعراف الناس»[19]. مما مكنه من الوقوف على مشكلة العلاقة بين الفقه وتنظيم الحياة المجتمعية التي لا تزداد إلا تعقيداً. وهو ما مكنه أيضاً أن يجتمع لديه فقه مكة والمدينة والشام ومصر والعراق. كما أنه لم ير في الخلافات المذهبية «الكلامية» مانعاً من الوقوف على الآراء والاجتهادات الفقهية لأصحابها والاستفادة منها[20]. وتلك خطوة ضرورية لكل من يرغب في التأسيس والتوحيد. وإذا أضفنا أخيراً أن الشافعي كان متمرساً بأساليب الجدال والمناظرة، على غرار ما هو معروف لدى علماء الكلام، وأنه خاض جدالاً مع أهم ممثلى تلك المدارس الفقهية المشتتة، مما انعكس واضحاً على أسلوب كتابته؛ أدركنا، بعد ذلك كله أن الشافعي قد توافرت لديه الوسائل الكفيلة برصد حالة النشاط أو الانتاج المعرفي لدى

---

(18) نفسه، ص 144.

(19) نفس المصدر، ص 348.

(20) نفس المصدر، ص 40.

«رجل العلم» في الإسلام، مما سيسمح له في الأخير بوضع الأصول الكبرى لمشروعه التأسيسي، قصد توحيد ذلك النشاط والانتاج، والاتفاق حول ضوابط الفهم والتأويل والاستنباط، وتشكيل «سلطة معرفية» تحدد موقفها، تبعاً لذلك، من صور وأشكال الاتصال والربط بين «النص» والواقع، بقواعد كلية عامة «كي لا يكون، الفقيه [في أحكامه وفتاواه وتبريراته] كحاطب ليل، لا يدري أيقع على حطب يحطبه أم على أفعى تقتله»![21].

وإذا كان لا بد للباحث أن يضع في الاعتبار أن «الشريعة الإسلامية هي أبرز مظهر يميز أسلوب الحياة الإسلامية، وهي لب الإسلام ولبابه»[22]، فإن اهتمام الشافعي بضبط أصول فهم تلك الشريعة هو إذن اهتمام بجوهر الحياة الإسلامية ذاتها وبمشاكلها المعاشة؛ خاصة إذا علمنا أن جوهر الشريعة كان، على حد قول شاخت «يصور الأحوال الاجتماعية والاقتصادية في العصر العباسي الأول»[23].

تلك هي ميزة الشافعي الكبرى، التي حاول اختزالها الفخر الرازي في نصه سابق الذكر؛ هذا النص الذي نود ألا نغادر الحديث عنه دون الإشارة إلى تلك العلاقة الجدلية التي عقدها الرازي ما بين غني وعمق التجربة، ثم العزلة فميلاد «العلم». فأرسطو، على حد قول الرازي، لما رآى التشويش وارداً على تفكير الناس قبله، وبعد تجربة علمية طويلة وغنية «اعتزل عن الناس مدة مديدة فاستخرج علم المنطق»؛ والشافعي اعتزل في الحجاز مدة تسع سنوات حتى يأتي بعلمه الجديد[24]، وذلك بعد أن «اطلع على الآراء المختلفة لعلماء جيله»[25] وصار متمكناً من التقويم والترجيح، بعد أن اتجه تفكيره في هذه المرحلة إلى الكليات أكثر من الفروع. ونلاحظ أنه، بالمثل، سيعتزل ابن خلدون الناس، بعد تجربة زاخرة أيضاً، وينزوى في قلعة ليأتي بعلمه الجديد

---

(21) نفس المرجع، ص 331.

(22) شاخت (يوسف) «الشريعة الإسلامية»، ضمن سلسلة تراث الإسلام، عالم المعرفة، الكويت: دسمبر 1978، القسم الثالث، ص 9-10 (ترجمة حسين مؤنث وإحسان صدقي العمد).

(23) نفس المرجع، ص 13.

(24) أبو زهرة، نفس المرجع، ص 26.

(25) نفس المصدر، ص 144.

في **كليات التاريخ** والعمران، كما أتى الشافعي قبله **بكليات الأخلاق والأحكام والتشريع**،، كما أتى قبلهما أرسطو **بكليات الذهن** والتفكير. ومعلوم أن للعزلة معنى رمزياً في تاريخ الأديان وسير الأنبياء والرسل، حيث تعتبر العزلة مقدمة للدعوة وتمهيداً للاصلاح... لهذا كان مفهوم «العزلة» في نص الرازي محمّلاً بدلالات «إصلاحية». وهو أمر ليس بعيداً عن المشروع الكبير للشافعي...

3 ـ كل ذلك يبرر لماذا ذلك التساؤل الكبير الذي استهل به الشافعي رسالته حول **فعل البيان**، والذي ليس سوى طلب الوضوح ورفع الغموض و«التشويش». ولنلاحظ أن الشافعي إنما يتساءل عن «كيف البيان» لا عن ماهيته؛ مما يعني أن التساؤل ينصب حول البيان كفعل، لا كجوهر أو صفة مجردة ومطلقة. ومن ثم فالبيان فعل للتمييز، بتعبير ابن حزم، يقصد طلب الوضوح ورفع الغموض. لذا، واعتباراً للمقاصد العملية، الأخلاقية والسياسية أيضاً، فإن لفعل البيان في رسالة الشافعي علاقة جدلية وثيقة بفعل **الأمر**. إذ ليس البيان مجرد بحث نظري في دلالات الألفاظ أو المفاهيم المنطقية، بل إنه عند الشافعي بيان خاص بكل لغة محملة بمختلف أشكال وصور الأمر وضروب السلطة والشرعية، إنه بيان وضبط لتلك اللغة التي تقتضي من السامع والمتلقي لها وجوب الطاعة والامتثال. ذلك هو فعل البيان المرتبط بالمعاملات وبالأخلاق، وبالسياسة تبعاً لذلك [25ب] الذي يجب توضيحه وضبط أشكاله وتحديد صوره.

أ ـ ومن المعلوم أن الاتجاه الذي يرمى إلى **تحويل الأفعال** والوظائف من بعدها المحسوس الواقعي إلى اعتبارها مجرد قوى وجواهر قائمة بذاتها، كما نجد ذلك لدى الفلاسفة في الإسلام، قد تعرض لنقد شديد من لدن العديد من مفكري الإسلام الآخرين[26]. ولعل هذا كان وراء رفض البعض كل

(25َب) فالشافعي كانت «تشغله قضايا التشريع والتقنين أكثر مما يشغله شيء آخر» الجابري، بنية العقل العربي، ص 17.

(26) انظر: المحاسبي، العقل وفهم القرآن، بيروت، ط 1978.2. ص 201-205 [تحقيق حسين القوتلي]؛ أبو يعلى الفراء، المعتمد في أصول الدين، بيروت؛ دار المشرق، 1979، ص 102=

فصل بين البعد المعرفي والبعد العملي في مفهوم العقل، كما نجد ذلك عند ابن حزم الذي يحرص في مستهل كتاب **الإحكام**[27] أن يميز بين قوى النفس، فيذكر من بينها «قوة التمييز التي سماها الأوائل بالمنطق» والتي تدرك «الأشياء على ما هي عليه، وإلى إمكان التفهم الذي به ترتقي درجة الفهم ويتخلص من ظلمة الجهل، فبها تكون معرفة الحق من الباطل...»؛ «ومنها قوة **العقل** التي تعين النفس المميزة على نصرة **العدل** وعلى **إيثار** ما دلت عليه صحة الفهم، وعلى اعتقاد ذلك **علماً**، وعلى إظهار بلسان وحركات الجسم **فعلاً**...» ولذلك قيل: «تر الرجل **لبيباً** داهية فطناً، **ولا عقل له**»، مما يعني «أن تارك الحق ومتبع الغرور **سخيف** الاختيار، **ضعيف العقل**، فاسد التمييز». ونستطيع أن ندرك من خلال هذا الموقف من مثل هذه الوظائف النفسية والعقلية، أن ما يهم الفقيه ويشغله، وهو بحكم التعريف مفكر في المجتمع، ليس هو العقل كـ «ملكة» مطلقة، بقدر ما يهمه العقل كعلاقة «معقولة» بين الأشياء؛ وإذا كانت «أشياء» الفقيه هي المجتمع وأعرافه ومشاكله السلوكية والتنظيمية، فإن العقل المهتم به، هو ذلك الذي «يعقل» المواقف المجتمعية ويصيب الحق فيها، ويربطها برباط قائم على إدراك «المناسبة» التي لا معنى لها سوى رعاية المصلحة العامة. ولا تتم رعاية ذلك الحق وهذه المصلحة إلا بضبط وفقه وفهم اللغة الطبيعية في النص المرجعي المؤسس للملة، والمتهافت عليه، قبل أي أحد آخر - وكما دلت على ذلك تجربة الأمة - من طرف رجل السلطة الراغب في احتوائه وتفتيت مضامينه.

ب - من هنا اقتضت الضرورة وجوب طلب البيان وتقنين الفهم عن الشرع والوصول إلى مستوى «التفهم» له، بتعبير ابن حزم؛ وذلك **لا يعني أبداً رغبة في تقنين مطلق الرأي**، بقدر ما يعني - في آخر التحليل - رغبة في تقنين كل «موقف» أو سلوك، غالباً ما يكون أخلاقياً أو سياسياً، يراد له الخروج عن ضوابط الشرع والتحلل من أحكامه. وهو موقف أو سلوك ليس

= تحقيق وديع زيدان حداد]؛ ابن خلدون، المقدمة. «فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها...»

(27) ابن حزم، الإحكام، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط 1400.4 هـ - 1980. [تقديم إحسان عباس] جـ 1، ص 4-5.

من بنات خيال الفقيه، ولا من فرضياته الممكنة، ولا من إيمانه بحتمية التدهور التاريخي، بل إنها مواقف أخلاقية وسياسية قد أصبحت فعلاً من باب «ما عمّت به البلوى»! واكتوى بنارها العامة والخاصة، كما لمسنا ذلك من خلال حياة الشافعي نفسه. **وتلك هي مهمة «البيان»** ووظيفته، وهذا هو طموحه وهدفه قبل أي طموح وهدف آخر.

جـ - لعلنا نفهم، في ضوء هذا الهدف الأساس «للبيان» سبب تأكيد الشافعي في «رسالته» على أهمية امتلاك اللغة والإحاطة بأساليب كلام العرب لفهم الخطاب الشرعي، مما يندرج ضمن تأسيسه لوسيلة من أهم وسائل «السلطة العلمية» التي تستصعب على رجل السياسة[28]. **فهو تأكيد يشير به** الشافعي إلى خطورة ادعاء امتلاك أية «سلطة علمية» في الإسلام في غياب امتلاك ذلك **الشرط الأول** الذي يمكننا من معرفة أنواع «الأمر» و«الوجوب» و«الطاعة» و«الظاهر»... ولا أدل على خطورة ضبط هذه العلاقة الجدلية بين امتلاك لغة النص والفهم عنه والاستنباط منه، من كون الشافعي يسارع إلى ضرب أمثلة لأنواع «التشويش» أو الخلط الممكن وقوعه، بسبب فقدان ذلك الشرط المذكور، من **أقرب المجالات اتصالاً بالسلطة السياسية** والإلزامات الأخلاقية والسلوكية، ألا وهو «مجال» **الأمر والفرض.**

ذلك أن من شأن الجاهل بتنوع واتساع لسان العرب وتداخل المعاني الدالة فيه على العموم والخصوص[29]، أن يخلط في النص الشرعي، بين مستويات صيغ الفرض أو الوجوب ومستويات كل من صيغة الأدب والإرشاد والإباحة[30]. وواضح أن عدم ضبط مثل هذه الصيغ، ثم عدم تحديد الجهة التي يتوجه إليها الخطاب، من شأنه أن يبقي موضوع **الطاعة**، المتعلق بالأمر الشرعي، غامضاً غير مفهوم؛ ويجعل بالتالي، موضوع **الفتوى وإصدار الأوامر وتبرير المواقف** مسائل لا تخلو من خطورة، مما يقتضي القول مع الشافعي

(28) هذه الصعوبة ستزداد وضوحاً بالنسبة لرجل السلطة، بحكم الفئات والعناصر غير العربية التي قُدر لها أن تمسك بزمام السلطة في دولة الخلافة، منذ البويهيين حتى الأتراك العثمانيين.

(29) الشافعي، الرسالة، فقرة 173-175. 179-235.

(30) الرسالة، ف. 127-130.

أن «الواجب على العالمين ألا يقولوا إلا من حيث علموا. وقد تكلم في «العلم» من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه، لكان الإمساك أولى وأقرب من السلامة إن شاء الله»![31] ولهذا، واعتباراً لخطورة مواقف الأمر والفرض، ونسبتها إلى النص الشرعي، ومحاولة إضفاء «الشرعية» عليها، فإن أيّاً من تلك المواقف، حتى لو صادف الصواب ووافقه عرضاً وليس قصداً، فإن هذه الموافقة ذاتها، في رأي الشافعي، موافقة «غير محمودة»؛ ما دام صاحبها قد وافق الحق والصواب، ولكن «من حيث **لا يعرفه**... وكان بخطئه غير معذور، إذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب»![32] ومن ثم فمجال إصدار الأوامر وإلزام الغير بها لا يمكن أن يستند إلى مجرد اتفاق واعتباط، فضلاً عن الهوى والمصالح الذاتية؛ بل هو مجال لا يستند فيه إلى غير **المعرفة المضبوطة** و«البيان» الواضح.

أ ـ لأجل هذا، لا يمكن أن نُقدّر حق التقدير محاولة الشافعي ضبط هذا «البيان» وتلك المعرفة إلا إذا أدركنا خطورة توظيف **واستغلال المفاهيم الشرعية في الإسلام**، وخطورة إضفاء طابع «ديني» (= مقدس) على صورة ذلك التوظيف[33]. وفي ذلك الطّامّة الكبرى والتسلط غير المشروع. وحتى نبرّر حضور هذه الخطورة التي لم تكن غائبة عن وعي الإمام الشافعي، نشير إلى أن مما يعطي لعمله هذا أبعاده الحقيقية أن العديد من كتّاب الدواوين وأشباههم، على عهده، قد تجرؤوا بالفعل على تبرير ذلك «الاستغلال» وتغليفه بغلاف «ديني» مقصود. وأي خطر أعظم من التعامل مع المفاهيم «السياسية» كمفاهيم مطلقة، غير مقيدة ولا مضبوطة؟! من قبيل مفهوم» الطاعة» في مثل هذا النص الخطير للكاتب والأديب الأندلسي الكبير ابن عبد ربه (328 هـ) وهو قريب العهد من عصر الشافعي. حيث يقول ابن عبد ربه مستهلاً حديثهِ عن مفهوم الطاعة بنصوص

(31) نفس المصدر، ف. 131-132.
(32) نفس المصدر، ف. 178.
(33) هذا ما سيبرزه فيما بعد وبشكل مفصل الإمام الشاطبي في نقده لمختلف أنواع «الإبتداع»، خاصة من حيث إضفاء طابع «الشرعية» الدينية عليها. أنظر لاحقاً الفقرتين، IV وV من هذا الفصل. ولا شك أن استمرار هيمنة الدولة العربية «المعاصرة» على القضايا الشرعية والدينية يكرس إشكالية هذا التوظيف!

وشواهد مزكية دينية مطلقة، دون «بيان» أو ضبط لمضمونها، بعد سلخها من سياقها:

«قال الله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم...**﴾ وقال النبي (ص): «من فارق **الجماعة** أو خلع يداً من طاعة، مات ميتة **جاهلية...**» فنُصح الإمام، **ولزوم طاعته**، وأتباع أمره ونهيه، في السرّ والجهر، فرضٌ واجب وأمر لازم؛ ولا يتم **إيمان إلا** به، ولا يثبت إسلام إلا عليه»!![34] إن في مثل هذا الكلام المطلق حول مفهوم الطاعة والمشحون بمصطلحات شدّدنا على خطورتها، من «الاستغلال السياسي» ما لا يخفى على القارىء؛ وأخطر ما فيه ـ وهو ما حمل الشافعي من قبل على تأسيس مشروعه الكبيْر ـ صيغته المطلقة البعيدة عن التقييد والضبط والبيان و«الشروط». بل إننا نرى النصّ، بعكس هذا، قد شرط صحة الإسلام والإيمان بطاعة السلطان جهراً وسراً أيضاً! فيكون معناه المقصودِ التسوية المطلقة بين طاعة السلطان وطاعة الله وتقواه، وهو بيت القصيد والغرض الملوّح به! ولعل مركزية مفهوم الطاعة قد حملت ابن عبد ربه مباشرة بعد ذلك النص على نقل «شواهد» من التراث الهندي ومن كتب ابن المقفع حول مشكلة صحبة السلطان الذي يجب طاعته والإخلاص له رغم كل بوائقه! مما يعني أن الطاعة المطلقة للسلطان وحده، مهما كانت طبيعة أوامره وفروضه واختياراته السياسية. وهذا ما تنبهت «رسالة» الشافعي إلى خطورته، وكأنها قصدت مواجهته بتأسيس الكلام عن «البيان» و«العلم».

لهذا لم يكن الشافعي ليغفل عن وجوب «تصحيح المفاهيم» نتيجة انتشار مثل هذا الاستغلال للنص الديني، رغم خطورته وأهميته في محيط إسلامي؛ وهو الاستغلال الذي روّجه كتّاب الدواوين السياسية بين الخاصة والعامة، خصوصاً بعد استقرار الوضع للدولة العباسية. ولعل هذه القصيدة الأساسية لدى الشافعي هي التي جعلته يدافع بحرارة عن وجوب اتخاذ «السنّة»

---

(34) ابن عبد ربه، أحمد، العقد الفريد، ج1، ص 9: بالرغم من قدم هذا المصدر، فلا زال مضمونه الأديولوجي، وحتى صياغته اللغوية يترددان إلى اليوم في الدولة العربية «المعاصرة»!!

الصحيحة في نفس مستوى ومرتبة النص الأول (=القرآن)؛ إذ هي مفسرة له **وضابطة لتأويله** ولمفاهيمه ومصطلحاته، ومفوّتة الفرصة، بالتالي، على كل من يضمر طموحاً في جر «النص» إلى تأييد مواقفه تأييداً مطلقاً وتحويله، بذلك إلى نصّ «حمّال أوجه»!

هـ ـ وبناء عليه، وحيث أن مشكلةِ الطاعة تمثل هاجساً أساسياً في رسالة الشافعي، فقد حرص هذا الأخير على أن يبين أن السنّة الصحيحة إذا كانت في مرتبة النصّ، من حيث أنها «تبيّن» مجمله و«تفرض» ما لم ينص القرآن على حكمه، فإنها أيضاً لم تكتسب هذا الحق في الفرض والإيجاب وطلب الطاعة إلا باستنادها، في ذلك، إلى صريح النصّ ذاته. فطاعة الرسول نفسه لم تصبح مشروعة ولم تُسْتَفَدْ إلا نصّاً من القرآن الذي هو المصدر الوحيد لشرعية كل طاعة[35]، مما يستوجب التأكيد أنه «لم تكن السنّة لتخالف كتاب الله، ولا تكون، السنّة إلا تبعاً لكتاب الله»[36]. غير أنه في ضوء هذا التأكيد، إذا كان من المفروض في السنّة، رغم كونها في مستوى الكتاب ومبيّنة له، ألاّ تخالفه وتكون تبعاً له، **فمن باب أولى** ألا يخالفه أي أمر أو تفسير أو تأويل من **طرف أيّ كان**. وذلك لا يتم إلا بالتزام «الدليل» الذي يبيّن، بسند معقول من النص، شرعية هذا الأمر أو ذاك، وصحة هذا التأويل والتفسير أو ذاك. ولعل من هذا المنظور الرافض لكل تفويت في «السلطة» واستصدار الأوامر دون مبرر، سيُعنون أبو الحسين البصري المعتزلي أحد أبواب كتابه **المعتمد** بـ«باب في أنه لا يجوز أن يقال **للرسول وللعالِم**: أحكم، فإنك لا تحكم إلا بالصواب»![37].

4 ـ لا شك أن رفض **هذا التفويض المطلق** في ممارسة سلطة الأمر والإيجاب، هو الذي يعطي لمعاني الاستدلال والقياس والاجتهاد دلالاتها وأبعادها المشروعة، بالنظر إلى تلك القصدية «السياسية» المنوه بها آنفاً. فحيث تبيّن أن «فرض» الآراء الشخصية، خاصة منها ما اقترن بالعنف والقوة،

(35) الرسالة، ف. 57-58.

(36) نفس المصدر، ف. 613.

(37) كتاب المعتمد، جـ II، ص 890.

ليس موقفاً مشروعاً، بل هو عين «الطاغوت»[38]، فإن كل محاولة، غير محاولة الرسول، للتشريع للآخرين وللفرض والإيجاب، لا يمكنها أن تستند إلى «الرأي المجرد»؛ بل لا بد في ذلك من الاستدلال والقياس والاجتهاد المبرأ من الهوى، والقائم على إدراك علامات «مناسبة» ومعقولة لإدراك «الصواب».

أ ـ لأجل هذا، وضع الشارع «علامات» نصبها على الأشياء، يتعين طلبها والاجتهاد في إدراكها، مما يعني أن من شأن الاجتهاد أن يجعل الممارس له يتحرى ألاّ يحكم **بما بدا له** أو بما شاء؛ بل بما من شأنه أن يقنع الآخرين باستناد حكمه على ما هو مشترك ومجتمع عليه بينهم، ويتمتع، بالتالي، بالشرعية، ويحقق مصلحة عامة في غالب الظن. وفي هذا ما يباعد بين الحياة الإنسانية المنظمة «المقننة» وبين حياة «السُّدى» التي لا يؤمر فيها الإنسان ولا ينهى، والتي تجعل «الطاغية» يعتقد أنه، من دون الناس، مصدر الأمر والنهي[39]. وهو الاعتقاد الذي حمل الشافعي على دحضه ببيان أن خطاب الشرع «يدل على أنه ليس لأحد ـ دون رسول الله ـ أن يقول إلا **بالاستدلال**... ولا يقول بما **استحسن**، فإن القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال سبق»[40].

ب ـ وكما سنوضح لاحقاً، فإن كلام الشافعي عن الاستدلال والاستحسان لا يفهم هنا إلا في ضوء ما سبق إبرازه من مركزية مشكلة الطاعة والقصدية السياسية المضمرة في نصّ «الرسالة». إذ الاستدلال لا يعني سوى التزام طلب «البرهان على الحكم» بالعلامات والأسباب والمقاصد المعقولة التي وضعها الشارع، لا تلك التي يخترعها من يتشهى للأمر وفرض طاعته؛ إذاً فرجل السلطة نفسه، رغم امتلاكه لمختلف وسائل التأثير، لا يمكنه بمجرد ذلك، أن يصير **مصدراً** للشرعية. ونظن، من ثمة، أنه لا يمكن النظر إلى موقف الشافعي هذا من القياس والاستحسان، وكما وقع في ظن

---

(38) هذا هو المعنى الذي فسر به الرسول (ص) آية: ﴿... اتخذوا أحبارَهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾؛ وانظر بعد قليل موقف الفقهاء من خطورة الإفتاء.

(39) الرسالة، ف: 59-69.

(40) نفس المصدر، ج 70.

البعض[41]، وكأنه يمثل هوساً للتقليد والتبعية والتعقيد ورفض الإبداع..! وذلك لأن المقصد المهيمن على «الرسالة»، اعتباراً لمنطقها الداخلي ولظروفها الموضوعية والذاتية، إنما يستفاد دائماً من خلال الجواب عن ذلك السؤال الأساس: **لمن تكون الطاعة؟** فإذا أنطناها بمجرد الرأي ومحض الاستحسان خرجنا من اتّساع النصّ والسنّة، ومن فضاء الإجماع أيضاً، وسقطنا تحت رحمة من يملك، بين الناس، من الوسائل أكثر من غيره **لفرض «رأيه» وإلزام الآخرين باستحسان**؛ وأول هؤلاء «السلطان» المتفرد بامتلاك مختلف «أسلحة» فرض استحسانه. أو لم يمر بنا كيف أغرى ابن المقفع الخليفة الرشيد بحقه في انتقاء ما **يستحسنه** من آراء واجتهادات العلماء ويراه **برأيه وحده** أنه الأصوب؟! أو لم يقترح نفس الخليفة أن يفرض «موطأ» الإمام مالك على أهل العراق ويحملهم على علم أهل المدينة الذي **ارتأى** فيه العلم المطلق والذي لا يجب أن يخالف؛ وحينما نبهه الإمام إلى أن «العلم» مشترك والاختلاف رحمة أصرّ أن يفرض رأيه على أهل «مدرسة الرأي» بأن «تُضرب عليه عامتهم بالسيف، وتُقطع عليهم ظهورهم بالسياط»؟![42].

جـ ـ لأجل تفادي مثل هذا، فإن الظن أن الشافعي في رسالته قد فهم الاستحسان بمعنى الاستبداد بالتشريع، حيث يصفه بأنه مجرد **تلذذ**. ولا أدل على هيمنة ذلك البعد «السياسي» على موقف الشافعي تجاه مفهوم الاستحسان والرأي، ممّا رواه الشافعي، آخر رسالته، عن الإمام مالك قوله: إن الخليفة «معاوية بن أبي سفيان باع سقاية من ذهب أو ورق بأكثر من وزنها، فقال له أبو الدرداء: ـ سمعت رسول الله ينهي عن مثل هذا؛ فقال معاوية: ـ ما أرى بهذا بأساً. فقال أبو الدرداء: ـ من يعذرني من معاوية! أخبره عن رسول الله ويخبرني عن **رأيه، لا أساكنك بأرض**»![43] فسياق النص يوضح أن رفض

---

(41) انظر في «المدخل» تقويمنا لمواقف بعض المحدّثين من الشافعي. ويكفي الإشارة هنا إلى ذلك «المسخ» الذي صار عليه موقف الشافعي عند أدونيس الذي كرّر مواقف كل من شاخت وبرانشفيك من الشافعي ثم زاد عليهما مؤكداً أن الشافعي يدعم كل نظام سياسي قائم ويقرّ «كل ما هو راهن»! الثابت والمتحول، بيروت: دار العودةط،1977.1، ص 29.

(42) انظر أعلاه، ص 122-123.

(43) الرسالة، ف. 1228.

«الرأي» هنا لا يعني سوى رفض ذلك الرأي الذي يرمي **لفرض نفسه** على باقي الآراء وإلزام الغير بالطاعة. خاصة وأن الرأي هنا هو رأي الجالس على كرسي الخلافة والسلطة. وهو رأي يتعلق بإجراء اقتصادي يُخشى معه ظلم الناس.

من هنا وجب تقنين مثل هذا الرأي؛ إذ المشكلة ليست هي تقنين لمطلق الرأي أو المعرفة والقول، بقدر ما هي بالأولى **تقنين للرأي المرتبط بالتدبير التشريعي والسياسي**؛ خاصة إذا كان صادراً من موقع قوة، ويُخشى استناده على مجرد الهوى والاستبداد بالتدبير. ولعل التاريخ الاجتماعي والسياسي للأمة، منذ عصر الشافعي، حافل بأمثلة من هذا «الرأي» الذي يُخشى منه ومن «تبريراته» المقدمة بين يديه! ولهذا لم يتردد الشافعي عن تزكية موقف أبي الدرداء من الخليفة معاوية، مؤكداً أن الخبر أو النصّ، وحده المصدر الأصلي لكل أمر، ولا يحق لأيٍّ كان استبدال أمر النصّ بأمره الخاص. لأنه بذلك يكون «متسلّطاً» حاكماً بهواه وتلذذه الشخصي، وهذا هو أصل وعين الاستبداد[44].

د ـ ونظن، من جهة أخرى، أن هذا النوع من التقنين للرأي والخاضع لذلك الهاجس الذي لا تغيب عنه الاعتبارات السياسية، هو الذي نبّه الشافعي إلى وجوب تحديد مصطلح «الحكمة»، الوارد في القرآن نفسه، كمصدر مستقل عن الكتاب، وهو أيضاً حمّال أوجه! ولذلك ربما ركبه البعض لفرض استحسانه واختياراته الخاصة، ليخرج بذلك عن ضوابط النصّ وقواعده الكلية. ودفعاً لإمكانية مثل هذا الاستغلال، يسارع الشافعي إلى تأكيد «أن الحكمة سنّة رسول الله»[45] بما اضطلعت به من مهمة «البيان» والتوضيح والتفسير، وتميزت به، خاصة، **من ربط العلم بالعمل**. فالحكمة في السياق القرآني هي سنة الرسول، كي لا يدّعي مدّع أنه يملك من «العلم» ما يخرجه عن السنّة ويستقل بتأويل النص؛ إذ النص حمال أوجه»، اعتباراً لضرورات لغوية طبيعية. وإذا كان ادعاء الاستقلال التام بتأويله قد يفتّت وحدته ويشوّه منطقه

(44) نفس المصدر، ف. 1229.

(45) نفس المصدر، ف. 96-103.

وانسجامه، من الناحية المعرفية (كما تفعل التفسيرات الباطنية الغالية مثلاً)، فإن ذلك قد يؤدي من الناحية التشريعية والتنظيمية إلى **فرض** ما يدعيه «صاحب الأمر» و«وليّ النّعمة» أنه **الواجب** الشرعي الذي يأثم كل متخلف عنه، وكأن تأويله أصبح نصاً واضحاً لا يحتمل غير الطاعة والامتثال.. ولا أدل على وعي الشافعي بخطورة هذا الاستغلال الممكن من قوله مباشرة بعد ضبطه لمعنى الحكمة وحصره له في نطاق سنة رسول الله: «... فلا يجوز أن يقال، لقول، **فرضٌ** إلا لكتاب الله ثم سنة رسوله... ولم يجعل هذا لأحد من خلقه غير رسول الله»[46]!

وإذا كان ورود مصطلح الحكمة في القرآن حتّم على الشافعي ضرورة توضيحه بالكيفية التي رأينا، فإن هذه الضرورة التي لا تخفى بواعثها العملية والسياسية خاصة، تتأكد بخصوص نص قرآني كامل، طالما هرع إليه الخلفاء والسلاطين وكتّاب دواوينهم، يمارسون عليه مختلف التبريرات والتأويلات لوجوب «الطاعة المطلقة»؛ ويتعلق الأمر بالآية 59 من سورة النساء: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله، وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم؛ فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر». وإذا كنا قد أدركنا كيف استغل ابن عبد ربه، من منطق سلطوي محض، هذا النص بعينه، بعد أن فصّله عن سياقه ووظّفه لتبرير الطاعة المطلقة؛ فإن الشافعي، المتلبس بمشاكل السلطة والذي كادت رأسه تطير بسيف «الخليفة»، لم يكن ليغفل عن خطورة مثل هذا التوظيف؛ فرجع إلى ذات النص، محللاً له ضمن سياقه اللغوي المتكامل، مؤكداً في «بيانه» له أن الناس قد أمروا أن يطيعوا أولي الأمر «**لا طاعة مطلقة**، بل طاعة مستثناه فيما لهم وعليهم...»[47]. مستنتجاً أن «الاختلاف» لا يكون مع الله أو مع الرسول، بل هو اختلاف طارىء وممكن بل **وواقع بين الناس وأولي الأمر**، وهو اختلاف لا سبيل إلى رفعه إلا بالرجوع إلى ما يؤسس إجماعهم، في القرآن والسنة، وليس إلى مجرد الهوى و«الاستحسان» أو محض القوة؛ مؤكداً ومبيناً بوضوح أن **وجوب** الطاعة شيء

---

(46) نفس المصدر، ف. 255-257.

(47) الرسالة، ف. 259-263.

لم يجعله الله لغير رسوله، مما يفرض «أن يجعل [كلُّ إنسان] **قولَ كل أحد** وفعله، أبداً تبعاً لكتاب الله ثم سنة رسوله»[48]. ولا عذر، من ثم، لأحد عالماً كان أو رجل سلطة، في القول أو الحكم بخلاف نص الكتاب أو الثابت والمجمع عليه من السنة[49] فشتّان إذن ما بين هذا «البيان» والتقنين والضبط لفهم مضمون ذلك النص المتعلق بمشكلة الطاعة، وهي مشكلة المشاكل في كل سلطة، وبين ذلك التأويل لنفس النص، والذي لمسنا خطورته، من طرف ابن عبد ربه: فإذا كان الشافعي يستنتج من النص المذكور الاعتراف **بإمكانية الاختلاف** بين الحاكم والمحكوم، مما يجعل مشكلة الطاعة، في هذه الحال، موضع تساؤل ومراجعة وبحث عن الحدود والضوابط **والشروط**؛ فإن ابن عبد ربه، بسبب تقطيعه لسياق النص، قد جعل من الطاعة المطلقة «الشرط» الذي لا يتم إيمان إلا به، ولا يثبت إسلام إلا عليه! مما يعني تجاهله المقصود لإمكانية الاختلاف، المعترف به نصاً والمعاش واقعاً وتجربة...

5 ـ في ضوء كل هذه تتبين لنا، بالتأكيد، الأهمية التي سيوليها الأصوليون، بعد الشافعي، لطرق البيان، واهتمامهم البالغ **بالقواعد اللغوية**[45] وربما كان في ذلك الاهتمام الذي أبداه الشافعي بالجانب اللغوي في التأصيل «للسلطة العلمية»، الدافع لعلماء الأصول، بعده، كي يولوا عناية كبرى بالقواعد اللغوية وتحديد دلالاتها على الأحكام والأوامر. ومن ثم، وبوحي من «رسالة» الشافعي، وفي معرض أبحاثهم عن دلالات ومضمون الحكم، جاء تمييزهم، في باب الألفاظ بين معنى «النص» و«المجمل» و«الظاهر» و«المؤوّل»[51]، وتقييدهم تأويل الظاهر بشروط وقوانين لغوية ومعنوية، إذا فُقدت بطل التأويل...[52] إن كل هذا الحضور للمشكل اللغوي في أعمال

---

(48) نفس المصدر، ف. 538-539.

(49) قارن نفس المصدر، فقرات 295, 308, 540, 905.

(50) انظر كنموذج لذلك كتاب المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري، خاصة الجزء الأول.

(51) انظر مثلاً، التلمساني (محمد الشريف)، مفتاح الوصول في علم الأصول، مصر: دار الكتاب العربي، ط 1، 1962 ص 54. والتلمساني هو أحد أساتذة الشاطبي.

(52) نفس المصدر، ص 111.

الأصوليين، منذ عهد التأسيس، لم يكن ليأخذ ذلك الحجم لو لم يكن الإغفال عن مشاكل المصطلحات والمفاهيم (خاصة بصدد نصّ يُعتبر، نظرياً وعملياً - في عصر الشافعي مثلاً - مصدراً للتشريع والأمر) من شأنه أن يؤدي إلى تأويلات بعيدة على المستوى الدلالي، وتجاوزات على المستوى العملي والواقعي؛ خاصة وأن المشكل في الحالتين لا يخلو من أبعاد وانعكاسات «سياسية»، من حيث أن الألفاظ قوالب الكلام، والكلام - وحده - مناط الأمر والنهي؛ فهو، لذلك، محمّل بالسلطة ومشحون بها. ولعل إطناب الأصوليين في تحليل معاني «الأمر» وضبط دلالاته - وهو مرتكز السلطة ومظهر تجليها - لم يأتِ عبثاً[53].

هكذا ندرك لماذا وجب، عند الفقيه، **ضبط وجوه الكلام الشرعي** الذي وحده مصدر الأمر والتشريع، حتى يتمّ، من جهة، الابتعاد عن العبث الذي قد يتضمنه كل كلام آخر يريد أن يكون أمراً ونهياً، أي يريد أن يصير تجسيداً للسلطة؛ وحتى تُحدَّد، من جهة أخرى، وجوه اليقين والقطع والظن في الكلام الشرعي ذاته. وعليه إذا كانت المسألة هكذا، فإن «السلطان» الذي يقول ما لا يفعل، أو يأمر بما لا يُعقل ولا يُضبط، هو أوْلى بالمخالفة، لأن الامتثال إنما يكون في «المعروف» المضبوط ضبطاً، من حيث المضمون ومن حيث القواعد اللغوية...

وإذا أردنا أن ندلل على وعي الأصولي بضرورة مثل هذا الاستنتاج المقلق غالباً لرجل السلطة، كما أفصحت عن ذلك «رسالة الصحابة» لابن المقفع، يمكن الإشارة إلى بعض مباحث علم الأصول وإلى بعض مضامينها التي طالما رُكِّز على بعدها المعرفي والنظري، ولم يتم التنبيه على «مستلزماتها» العملية والسياسية، تبعاً لذلك:

أ - وهكذا نجد، على سبيل المثال، أن دلالة اللفظ على مراد المتكلم تنقسم إلى وجوه عديدة، منها دلالة الدلالة، المسماة أيضاً دلالة النصّ أو **فحوى الخطاب**؛ فإذا كانت نصوص الشرع توصي، مثلاً بالقسط في الحفاظ على أموال الغير (أموال اليتيم القاصر أو أموال السفيه)، فهي من باب

---

(53) انظر مثلاً «باب الأمر» في كتاب المعتمد للبصري، ومعنى «الفرض» في رسالة الشافعي.

أولى توصي بحفظ النفس وعدم الاعتداء عليها؛ **إذ المسكوت عنه هنا أولى بالحكم من المنطوق به...**[54] وفي هذا معارضة واضحة لمحاولة المتأخرين من الفقهاء التنظير لشرعية طاعة المستبد الظالم، الذي يريدون «تبرير» موقفه بنفي **الفسق** عنه رغم اعترافهم بكونه، مع ذلك، **يظلم** الناس ويأخذ أموالهم ويقتل نفوسهم...! وواضح أن هذا التطور الذي سيصير إليه التبرير الفقهي، والذي سنعود فيما بعد إلى تقويمه، يتنافى وهذه القاعدة حول «دلالة الدلالة» وفحوى الخطاب ومقصده العام.

وبالمثل، وكما أشرنا آنفاً، ليس من الصعوبة إدراك الأبعاد التي يرمي إليها الأصولي من خلال حديثه عن جدلية العلاقة بين صيغ الأمر المطلق ومعنى الوجوب. ومما له مغزاه أن يبدأ أبو الحسين البصري كتابه «المعتمد» بالحديث عن حقيقة الكلام، ويقف طويلاً، مباشرة، عند مصطلح «أمر» في اللغة والوضع، محللاً مفهومه الشرعي وصيغته القانونية التي هي: **إفعل**؛ مميزاً بين الأمر وبين صيغ الفعل الأخرى، موضحاً، خلال كل ذلك، أن الأمر **ليس مفهوماً «مشتركاً» وأن صيغته تقتضي الفعل حتماً**. لأن الوجوب أعمّ فوائد الأمر، يدخل فيه الندب أيضاً[55]. مع معالجته، من جهة أخرى، لقضايا لا تخلو من حساسية وإثارة لرجل السلطة، ككون الأمر بالشيء **نهيٌ عن ضده**، وأن من شروط حسن الأمر أن يكون المأمور به صحيحاً (= معقولاً) غير مستحيل في نفسه، كالجمع بين الضدين... وأن يكون المأمور متمكناً من الفعل بحصول جميع ما يحتاج إليه الفعل... وانطلاقاً من نفس التحليل، يلاحظ أحد متأخري الأصوليين[56] أن صيغة الأمر الشرعي تقتضي الوجوب، والدليل على ذلك «أن تارك المأمور به عاص، كما أن فاعله مطيع» وعليه، فإذا كان الأمر يقتضي الوجوب، فالأمر بالشورى في تدبير شؤون الناس،

---

(54) مما يستشهد به الأصوليين في باب الدلالة وفحوى الخطاب قوله تعالى في حق الوالدين: ﴿... **ولا تقل لهما أف...**﴾! قرآن: الإسراء، 23؛ إذ إن فحوى ودلالة الخطاب يقتضيان تحريم الضرب، مثلاً، لأنه أفحش من القول المكروه وأولى بالمنع من غيره مما هو دونه في الضرر...

(55) المعتمد، جـ I، ص 43-108.

(56) الشريف التلمساني، مفتاح الوصول، ص 34.

الوارد في النص الشرعي، يعني وجوبها، وتاركها عاص[57]، ولذلك: «فجمهور الأصوليين والفقهاء: على أن الأمر بالشيء **نهي عن ضده**... [وإلا أمكن أن] يفضي جواز فعل ضد المأمور به، إلى جواز **ترك المأمور به** [رأساً]، لاستحالة الجمع بين الضدين... لكن ترك المأمور به لا يجوز، **ففعل ضده لا يجوز**»[58]. وعليه، فهذا الضد منهي عنه، والنهي **يقتضي التحريم**[59]. وهذا، كما نعلم، بخلاف تأويل الماوردي، الذي اعتبر الأمر بالشورى في النص تخييراً مجرداً لا إلزام فيه! وهو تأويل، من الماوردي، **لا يخفى** تفسيرُه في ضوء مشاكل الخلافة العباسية التي أوقف كتاباته على إنقاذها وتوسيع سلطة خليفتها...[60].

ب ـ تلك نماذج لما يمكن أن يستنبط من مبحث الدلالات في علم الأصول، سندنا في فهمها تحليل لغة الخطاب الأصولي نفسه، وظروف تأسيسه ونشأته التاريخية. غير أننا نودّ أن نلاحظ بهذا الصدد، أنه رغم الوعي التاريخي لدى ابن خلدون، فإن هذا الأخير ـ كما قصّر في إبراز تاريخية علم الكلام ـ لم يستطع بالمثل أن يرى في مبحث الدلالات الأصولي سوى مجرّد رغبة في «إصلاحِ لملكة اللّسان»! مكتفياً بالنظر إلى المسألة نظرة مؤرخ لتاريخ العلوم، باحثاً عن سبب «معرفي» محض لنشأة علم الأصول، بعيداً عن أي مقصدِ اجتماعي أو أي هدف عملي وسياسي. فهو، بعد أن أوضح الكلام بخصوص الأدلة الفقهية المعروفة، يشير إلى أنه «بعد ذلك يتعين النظر في **دلالات الألفاظ**... [وهو الأمر الذي يتوقف] على معرفة الدلالات الوضعية مفردة ومركبة. والقوانين في ذلك هي علوم النحو والصرف والبيان». ثم يفسّر مباشرة مبررات النظر في دلالات الألفاظ بقوله: «وحين كان الكلام **ملكة لأهله، لم تكن هذه علوماً ولا قوانين**، ولم يكن الفقه حينئذ يحتاج إليها؛ لأنها جبلة وملكة. فلما **فسدت الملكة** في لسان العرب **قيّدها** الجهابذة المتجردون لذلك بنقل صحيح ومقاييس مستنبطة صحيحة. وصارت علوماً

---

(57) انظر معالجة لذلك عند إمام الحرمين الجويني، **الغيائي**، فقرات 114-116, 152, 253, 182, 207.

(58) مفتاح الوصول، ص 45.

(59) نفسه، ص 49.

(60) سيأتي بعض بيان لموقف الماوردي هذا.

يحتاج إليها الفقيه في معرفة أحكام الله تعالى»[61].

وخلافاً لهذا التفسير، نظن من جهتنا أنه، في ضوء ما سبق تحليله بخصوص مفاهيم وممارسات الدولة «السلطانية»، وعلاوة على تجارب محن الفقهاء معها ـ وضمنهم الشافعي ـ فإن الأولى بنا، بصدد مشكلة دلالات الألفاظ والحاجة إلى تقييد مصطلحات «النص» الشرعي، أن نتكلم عن فساد المملكة، لافساد الملكة! وأن نعي بأن المقصود الأكبر لدى الفقيه الأصولي **لم يكن تقييد اللّسان، بقدر ما كان تقييد اليد والسلطان! ولا أدلّ على ذلك من كون ابن خلدون، نفسه، يشير إلى أن الدلالات الشرعية ليست وضعية أو طبيعية اصطلاحية مشتركة، وإنما هي تستفاد «بحسب ما أصّل أهل الشرع... وجعلوه قوانين لهذه الاستفادة، مثل أن اللغة لا تثبت قياساً،** والمشترك لا يراد به معنياه معاً، والواو لا تقتضي الترتيب، **والعامّ** إذا أخرجت أفراد الخاص منه هل يبقى حجّة فيما عداها، والأمر للوجوب أو الندب، وللفور أو التراخي... فكانت كلها من قوانين هذا الفن»[62]. وكل هذا التحديد والضبط لمثل هذه المصطلحات لم يكن مجرّد انعكاس لفساد ملكة اللّسان، بقدر ما هو، كما قلنا، محاولة ضمن رغبة عامة وملحة لضبط فهم «النصّ»، ومحاولة تفويت الفرصة على كل من يريد، «إديولوجياً»، تأويله ليشهد لصالح اختياراته ومواقفه العملية... فالهدف، باعتراف نص ابن خلدون أعلاه، ليس مجرد تحديد المضمون اللغوي اللساني، من حيث هو كذلك، بل المقصود تحديد المضمون الشرعي. بدليل كون تلك الدلالات لا تثبت إلا شرعاً، أي بالرجوع إلى «منطق» النص ذاته، دون الاكتفاء بالوضع أو بمجرد إصلاح الملكة والاقتصار على الدلالات الطبيعية والاصطلاحية، التي قد يزعم رجل السلطة أنه مستقل أيضاً بفهم المقصود منها... ولا ريب أن من شأن التأكيد على منطق بيان النص وخصوصية دلالاته، أن يجعل «العالِمَ» يسحب من «رجل السلطة» كل محاولة للاستئثار بتأويل النص واستغلاله سياسياً و«تطويع» الشريعة، وجرّها إلى استصدار تبريرات و«فتاوي»، يَعبُر من خلالها إلى تحقيق

(61) المقدمة، ص 814.

(62) نفس المصدر، ص 815.

وتثبيت سلطته على حساب المصلحة العامة والحقيقية، وعلى حساب الشرع نفسه، وبالتالي على حساب «سلطة» رجل العلم أيضاً[63].

وسواء بقي «رجل العلم» في الإسلام، في المرحلة المتأخرة، واعياً بمثل هذه النتيجة «السياسية» أو لم يعد كذلك، فالمهم أن «منطق علمه» يتضمن بوضوح **ذلك التقييد الأخلاقي والسياسي**. ومن ثم كانت المباحث اللغوية للأصوليين الأوائل[64]، خاصة، تعكس رغبة واضحة في تفويت الفرصة على كل من يدعي «قراءة» النصّ المؤسّس للشّرعية في الإسلام، بعيداً عن «قوانين التأويل» المتمثلة في طرق الاستنباط، بقواعدها اللغوية والشرعية[65]. وتشكل «صورية» هذه القواعد وعموميّتها، كمّا سنلاحظ بعد قليل، محاولة استقرائية لكل الاحتمالات الدلالية للشرع ولنصوصه، إلى درجة نشعر معها بصعوبة توظيف الشريعة توظيفاً سلبياً، ذاتياً، من طرف أيّ كان، إلا بالتعدي على تلك القواعد نفسها وإلغاء اعتبارها.

جـ ـ ومن جهة أخرى، إذا كانت هذه الأهداف لا يخلو منها مبحث الدلالات في علم الأصول، فإن المباحث الأخرى المتعلقة بالمعاني المناسبة والتعليل بهّا، وبالمقاصد الكلية، لا تخلو ـ هي الأخرى ـ من أهمية، لعلها أكثر دلالة على الأهداف المحركة والكامنة وراء سائر مباحث ذلك العلم. وفي هذا الصدد نفهم تأكيد الأصوليين على مصطلحات من قبيل الحكمة المعقولة، والعلة المخيلة، والمعنى المناسب... وهي مصطلحات يرمي الأصولي،

---

(63) انظر: الرسالة للشافعي، ف. 70.

(64) انظر، بهذا الصدد، الجزء الأول من كتاب المعتمد للبصري؛ أيضاً: حسب الله (على). أصول التشريع الإسلامي، مصر: دار المعارف، ط 1391.4 هـ ـ 1971 م، ص 209-223: قارن بهذا الصدد كتاب حسن حنفي: Les methodes d'Exegese, essai sur la science des fondements de la comprehension. «ILM USUL AL- FIQH le Caire; 1385- 1965.

(65) وحتى لو سلمنا مع البعض بوجود إشكالية يعكسها الاختلاف بين اللفظ والمعنى «ككيانين منفصلين» دائمين في اللسان العربي... فإن هذه الإشكالية، لو ثبتت، تقوم ـ بالأولى ـ حجّة عند الأصولي على وجوب ترك دلالة الوضع إلى الدلالة الشرعية، كدلالة «مُجتَمع» عليها، وحدها تملك «سلطة» مرجعية تضمن الربط بين اللفظ والمعنى والمقصد كذلك... انظر: الجابري (محمد عابد) بنية العقل العربي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 1. 1986، ص 37-48.

من خلال مفاهيمها ودلالاتها، إلى جعل الأوامر الشرعية معقولة السبب، سواء عند الفهم عنها أو أثناء القياس عليها. ولذلك. فمن أبطل مراعاة تعليل الأوامر الشرعية بالحكمة «المعقولة» والمصلحة «المناسبة» و«زعم أن مثل هذا النظر غير ملحوظ في تصرفات الشرع، أخرج عن حزب النظّار»![66] ومن ثم كانت «المعاني المناسبة» التي يعلل بها الخطاب الشرعي، في باب المعاملات خاصة، «ترجع إلى **رعاية المقاصد**»[67]. رعاية إيجاد وإمداد. وإذا كانت تلك المقاصد مراتب، حسب درجتها من الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات والتكميلات، فإن أمهات تلك المقاصد مقطوع بضرورتها ومشهود برعايتها شرعاً؛ إذ «قد علم - على القطع - أن حفظ النفس والعقل والبضع والمال، مقصود في الشرع»[68]، مع جميع ما يقع منها من المصالح موقع الحاجيات أو التكميلات أو التحسينات. ولعل في هذه الإشارات من طرف الغزالي؛ ما يدل على اعتنائه المبكر بمفهوم المقاصد الشرعية وتوجهه إليها من خلال الدلالات الشرعية... ولهذا، مهما قيل عن طغيان «المقاصد اللغوية» على حساب المقاصد الشرعية الكلية، حتى بالنسبة للشافعي وقدماء الأصوليين[69]، فإن المسألة لا تحتمل مثل هذا الإطلاق، كما سنبين ذلك في القسم الثالث.

ومفاد هذا الذي انتهينا إليه، أنه إذا كان أهم ما يحظى بعناية الأصولي في عملية الاجتهاد، هو القياس، الذي يقوم على العلة، كأهم أركانه، فإن العلل ليست سوى تلك الضوابط والمعايير التي وضعها الشارع علامة على تحقيق المقاصد المرعية. **والإهتمام بالتعليل** ليس أكثر من البحث عن «منطق» للخطاب الشرعي، القائم على إثبات المعنى، أي إثبات العلاقة الضرورية بين منطوق الحكم **وتحقيق المقصد المراد منه**؛ وهي العلاقة التي ترغم الفقيه على الخروج من اللفظ إلى معناه أو مضمونه الشرعي، ثم من هذا الأخير إلى مستوى تحقيق مقصده في الواقع المعيش، والتوسل إليه

(66) الغزالي (أبو حامد) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. بغداد: 1390-1971. ص-614 613. [تحقيق حمد الكبيسي].

(76) نفس المصدر، ص 159.

(68) نفس المصدر، ص 159-160.

(69) الجابري، بنية العقل العربي، ص 103-104.

بمختلف وسائل «التكيف» التي برع الفقيه في ابتكارها وإدراجها ضمن تلك المقاصد الشرعية ذاتها..! ولأجل هذا اعتبر الغزالي أن «أغلب عادات الشرع، في غير العبادات، إتباع المناسبات والمصالح، دون **التحكمات الجامدة**؛ فتنزيل حكمه عليه أغلب على الظن»[70].

وعليه، فإن التأكيد، من قبل رجل العلم، على «المناسبة»، من شأنه أن يفرض كون الأحكام والأوامر، في باب العادات، يجب أن تكون «معقولة المعنى». وليس لصفة المناسبة هذه من معنى، سوى أن يكون الحكم مؤدياً إلى مصلحة تندرج، بالأصل أو بالتبعية، تحت مقصد عام من مقاصد الشرع الضرورية. **فكيف لا يكون في هذا، ومن باب أولى، تقييد لسلطة رجل السياسة وضبط لأوامره ونواهيه، قبل أية أوامر ونواهٍ أخرى؟** وإذا كانت العبادات المشروعة نصاً، وحدها التي تشذ عن منطق التعليل المشار إليه أعلاه، فإن المعاملات جميعها، حتى تلك التي وضعها الشارع ابتداء، ملزمة حتماً أن تتمتع بشرط المناسبة الذي يبعد عن الفساد، ويحقق المصلحة والمقصد الشرعي. ولهذا عرّف الأصوليون العلة بالقول: «العلة **معنى** في المحكوم عليه، يدرك العقل **مناسبته** لبناء حكمه الشرعي عليه». كما أن المناسبة «هي كون الوصف، بحيث يكون ترتب الحكم عليه **متضمناً** لجلب منفعة أو دفع ضرر **معتبر في الشرع**». ولهذا السبب سميت العلة «بالحكمة» التي ليست سوى ما يترتب على ربط الحكم بعلته أو سببه، مما جعل أبا زيد الدبوسي، الأصولي الحنفي، يقول: إن «المناسب، ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول»[71].

لقد كان العالم الأصولي، **حتى في مباحثه اللغوية، غارقاً في أوحال الواقع المعيش** داخل دول الخلافة؛ ويتجلى تأكيده من جديد للجانب العملي في مباحثه الأصولية، من خلال ذلك الاهتمام الذي بيديه بتخريج المناط وتنقيحه وتحقيقه، وبالسبر والتقسيم[72]، هادفاً من ذلك كله إلى إناطة

(70) الغزالي، المستصفى، بيروت: دار العلوم الحديثة، د.ت. ج II، ص 304.

(71) التلمساني، مفتاح الوصول، ص 181.

(72) انظر مثلاً: المستصفى، ج II، ص 218, 291-288, 296, 299-318... وقارن: حسب الله (على)، أصول التشريع الإسلامي، ص 146-148.

كل حكم بوصف «مناسب» وبحكمة ظاهرة قريبة، و«مقصد معقول». وهو هدف يتضمن، بالضرورة، **نفياً للأوامر الاعتباطية، فضلاً** عن الأحكام المعارضة للمقاصد الضرورية أو تلك التي تهدف إلى مصالح ألغاها الشارع. ولهذا لم يتردد الجويني، انطلاقاً من أصول مذهبه الشافعي، في الهجوم على تذرع السلطة السياسية بتعزيز العصاة، حتى تستنزف أموال الناس وتصادر ممتلكاتهم، فلاحظ أنه[73] «ليس يسوغ لنا أن نستحدث وجوهاً في «استصلاح العباد، وجلب أسباب الرشاد، لا أصل لها في الشريعة؛ فإن هذا يجر خرماً عظيماً، وخطباً هائلاً جسيماً»، تتمثل صورته القريبة في سياسة الناس بالرهبة، وقتلهم بالتهم العارية ومجرد «المخايل والعلامات»؛ فإن غاية «**أصحاب السياسات**... أن يزيدوا على مواقف الشريعة، ليتوصلوا - بزعمهم - إلى أغراض رأوها في الإيالة... [وذلك كله] سرف ومجاوزة حد وغلو وعتو... والشرع لا يرخص في ذلك»![74].

لهذا، ليس غريباً **ولا هو محض شغف بعلوم اللسان** أن يطنب الغزالي، كغيره من علماء الأصول في تدقيق القول في صور الأمر والنهي وصيغ العموم وشروطه[75]، مما يترجم هاجس الفقيه وشدة حساسيته تجاه ضبط الأحكام وإحكام مشروعيتها وحدودها ومقاصدها. بل إنا نراه قبل ذلك[76]، وبعد إشارته إلى استحالة «تكليف ما لا يطاق»، يتحدث عن «الأمر» الذي «يشترط كونه **مفهوماً**، ليتصور منه الطاعة... لأن الطلب يستدعي مطلوباً معقولاً أولاً»، **وإلا لم تكن هناك طاعة!** ولأصبح الأمر غير المعقول من باب أمر بالمستحيل و«تكليف بما لا يطاق»[77]. ولقد كان في تصرفات وأوامر رجل السلطة، مما لمسنا بعضه في الفصل السابق، أكثر من موقف، رأى فيه الفقيه ابتعاداً عن المناسب وتكليفاً بما لا يطاق. والملاحظ أن أصوليي

---

(73) الجويني، غياث الأمم، فقرة 409-410.

(74) نفس المصدر، ف. 322-334 وسوف نرجع آخر الباب الثالث إلى إمام الحرمين لنعيد تقويم منزلته من علم الأصول جملة.

(75) المستصفى، ج II، ص 2-31.

(76) نفس المصدر، ج I، ص 86.

(77) نفس المصدر، ج I، ص 88؛ قارن أيضاً بكتاب المعتمد، ج II، ص 690 فما بعد.

الأشاعرة، في دفاعهم عن «منطق» علم الأصول، قد اضطروا إلى التخلي، ولو مؤقتاً، عن بعض «مسلماتهم» الكلامية التي يبدو أنها لا تنسجم ومنطق هذا العلم. وذلك من قبيل تكليف ما لا يطاق[78] الذي يقولون بإمكانية حصوله «كلامياً» خلافاً للمعتزلة وبعض الحنابلة... ولعل مقدمة كتاب **المستصفى** للغزالي إنما تهدف إلى تبرير حاجة علم الأصول إلى «المنطق» والتنظيم، وما ذلك إلا لكون علم الأصول، موضوعاً لتقنين وتنظيم الأحكام والأفعال، بعيداً قدر الإمكان عن كل عبث أو احتكام إلى محض الهوى والتبريرات الوهمية؛ وأنه إذا كانت العلوم في الإسلام، قد رامت جميعاً، حتى الفلسفية منها، التوفيق بين العقل والشرع، فإن علم الأصول من بنيها، قد نجح في «أن يأخذ من صفو العقل والشرع سواء السبيل»![79].

6 ـ ومن المهم بهذا الصدد أن نقف عند إدراك ابن خلدون لأبعاد الطابع التجريدي الذي أضفاه علماء الكلام خاصة على أصول الفقه. فبخلاف غيرهم من الفقهاء المكثرين من الأمثلة والشواهد الجزئية، وأغلبهم من الحنفية، نجد المتكلمين «يجردون صور تلك المسائل الفقهية ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن...»[80]. وربما مثل هذا التجريد، المؤدي إلى تأسيس «الأصول» الكلية، أهم الوسائل التي تجعل المتكلم والأصولي يفلتان ويستعصيان على التطويع من طرف رجل السلطة، على الأقل بالمقارنة مع الفقيه الفروعي. ويأتي تأكيد ابن خلدون لولوع الناس «بطريقة المتكلمين» في علم الأصول، مفصحاً هكذا، رغم عدم وعيه بذلك، عن الهم السياسي القديم الذي دفع بالمتكلمين، خاصة، إلى الاعتناء بما يضبط العمل السياسي. وقد وجدوا بغيتهم في علم الأصول الذي يخفي، منذ مؤسسه الأول، هذا الطموح السياسي[81] والتنظيم العملي.

---

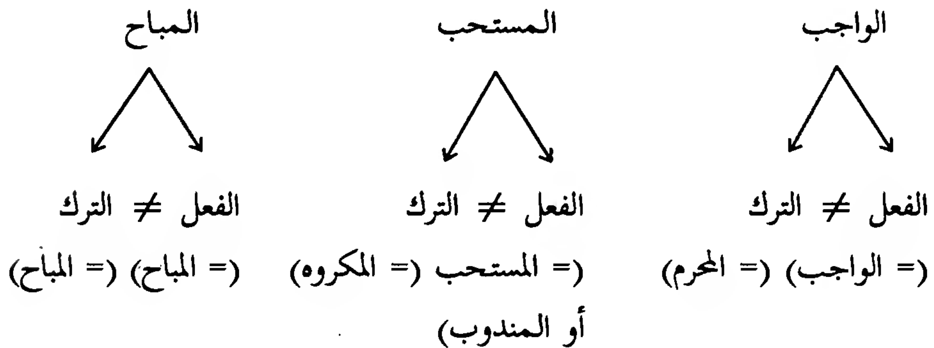
(78) انظر آخر المقدمة العامة، حيث تعرضنا لهذه المشكلة في الفكر الأشعري.

(79) المستصفى، ص 3هـ

(80) المقدمة، ص 816. قارن أيضاً: المستصفى، ج I، ص 4-15.

(81) إن سريان الطابع «الكلامي» واضح في كل فقرات «رسالة» الشافعي التي تعطي «للآخر» المخالف حظاً وافراً في ممارسة الحوار والجدال والمناظرة، وهي عناصر أساسية في الخطاب الكلامي، =

وكنموذج لذلك التجريد الصوري المانع من الاستغلال، والحائل دون التلاعب بالمبادىء والقوانين. قول الغزالي، بعد أن تحدث عن صور السبر والتقسيم وتحقيق المناط وتخريجه، والمندوب والمحرم والمكروه والمباح، «إذا عرفت أن الحرام **ضد** الواجب لأنه المقتضى تركه، والواجب هو المقتضى فعله، **فلا يخفى عليك** أن الشيء الواجب **يستحيل** أن يكون واجباً حراماً، **طاعة معصية**»(82). وفي سياق هذا التجريد المنوه به، والذي يرمي إلى جعل الأصول «علماً للقانون... يطمح إلى الشمول» كما قال محمد حميد الله، واعتباراً لكون «الحكم» القانوني في الإسلام هو «خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً»(83)، وأن هذا الخطاب هو من ثم **نظام كلام** يتضمن «سلطة» ويتخذ مصدراً للشرعية؛ فإن الفقيه الأصولي، لأجل هذا، يحرص أن ينفي الطابع الذاتي على هذه الأحكام الشرعية بفضل إبرازه لصوريتها. إذ الحكم لا يخرج، في سائر أحواله، عن ثلاث دوائر متمايزة غير متداخلة: فدائرة الواجبْ تشمل الواجب فعله (= الواجب) والواجب تركه (= المحرم)؛ ودائرة المستحب تتضمن المتسحب فعله (= المندوب أو المستحب) والمستحب تركه (= المكروه)..ثم أخيراً دائرة المباح التي تشمل المباح فعله والمباح تركه. وذلك كما نوضحه في الخطاطة التالية:

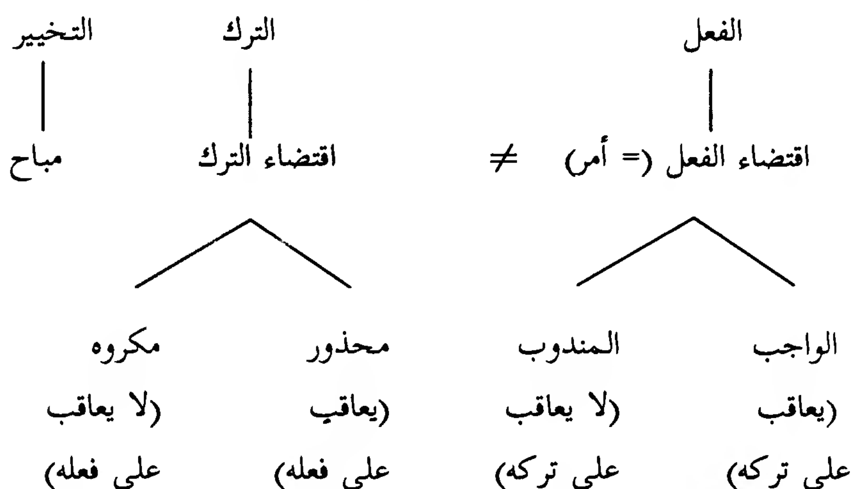


= مثلما أنها كذلك في كل ممارسة «سياسية». انظر أيضاً حول طريقة المتكلمين في الأصول، عبد الرازق (مصطفى)، تمهيد... ص 248.

(82) المستصفى، ج I، ص 76.

(83) «الوضع» يقتضي جعل الشيء سبباً لآخر وشرطاً له أو مانعاً منه. وهذا ما ينفي الأحكام الخالية من المقاصد المعقولة، أو تنزيل الأحكام على هوى الأشخاص ومحض رغباتهم...

وإذا كان هذا التصنيف ينطلق من اعتبار نوع الاحكام التي تندرج تحتها جميع أنواع الأفعال، سواء بالإقدام أو بالإحجام، فإن الغزالي، من جهته، يقترح تصنيفاً آخر ينطلق من اعتبار نوع الأفعال التي تقتضي أنواع الأحكام والقيم. وذلك على الشكل الآتي:



بمثل هذا التصنيف يستطيع الأصولي تتبع مختلف صور هذه الأنماط والنماذج من الأوامر والأحكام، بحيث تلتقي في صوريتها مع الطابع الكلي والتجريدي للمقاصد العامة للشريعة، وهو طابع يشمل سائر الأحكام الشرعية، مما جعل جوزيف شاخت يلاحظ أن «الخاصية الرئيسية التي تجعل التشريع الإسلامي على ما هو عليه، وتضمن **وحدته**، مع كل ما فيه من تنوع، هي نظرته **لجميع أفعال البشر** وعلاقتهم بعضهم مع بعض، بما في ذلك ما نعتبره منها قانونياً (Legal) على أساس المفاهيم التالية: الواجب والمندوب والمتروك (= المباح) والمكروه والمحظور»[84] أو المحرم. ولا شك أن هذا التجريد من أهم وسائل توسيع قاعدة «السلطة العلمية» التي يتحدث باسمها الفقيه الأصولي، والتي لا يستطيع أحد، مهما علت منزلته السياسية أو العلمية، الإفلات من هيمنتها ومن الخضوع لمنطقها.

7 ـ وأخيراً، وما دام الأمر المهم بالنسبة إلينا يتعلق بتفسير مشكلة نشأة

---

(84) شاخت «الشريعة الإسلامية» ضمن تراث الإسلام، مصدر مذكور، ص 15.

علـم أصول الفقه وتـحديد مقاصده الأولى[85]، ورغم ما سبق إبرازه من تلك الاعتبارات الكامنة، سواء في مبحث الدلالات في ذلك العلم أو في سائر مباحثه الأخرى حول مختلف أشكال التعليل وضروب التصنيف والتجريد، فإننا نلاحظ مرة أخرى نزوع ابن خلدون إلى تعميم رؤيته التفسيرية النظرية المشار إليها آنفاً حول نشأة مبحث الدلالات، والتي يجردها، كما لاحظنا من بعدها التاريخي والاجتماعي؛ حيث يكتفي بها، أيضاً، لتفسير نشأة علم الأصول جملة، هذا العلم الذي «كان السلف ـ حسب قوله[86] ـ **في غنية عنه** بما أن إستفادة المعاني من الألفاظ، لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من **الـملكة اللسانـية**. وأما القوانين التي يحتاج إليها في إستفادة الأحكام خصوصاً، فعنهم أخذ معظمها؛ وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها لقرب العصر... فلما انقرض السلف، وذهب الصدر الأول، وانقلبت العلوم كلها صناعة... **احتاج الفقهاء** والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد... فكتبوها فناً قائماً برأسه **سموه أصول الفقه**. وكان أول من كتب فيه الشافعي رضي الله تعالى عنه، أملى فيه «رسالته» المشهورة؛ تكلم فيها في الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ، وحكم العلة المنصوصة من القياس... **وكتب الـمتكلمون أيضاً كذلك**».

هذا هو تعليل ابن خلدون لأسباب نشأة علم الأصول وظهوره على يد الشافعي. وهو تعليل، **بقدر ما يغيب فيه التاريخ**، يغيب فيه أيضاً تساؤل مهم، وهو: ما الذي حدث في الملة، في عصرها المبكر هذا، حتى دعى إلى ضبط علاقة اللفظ بالمعنى وتقنين دلالة المنطوق على المضمون؟ وبالتحديد، ما الذي حمل الشافعي على الإسراع بتوضيح وتقنين صور البيان؟ ودفعه، خاصة، إلى تحديد القول في الأوامر والنواهي **وشروط الطاعة**؟ وذلك بعد أن صار

---

(85) من المفيد مقارنة هذه الأهداف الأساسية في علم الأصول. مع الاختلاف طبعاً، بنماذج أنطروبولوجية حديثة حول مشكلة الدين والمجتمع والسلطة والدولة في مقال لـ مارسيل غوشيه: «دين المعنى»، الفكر العربي، بيروت، 1981، عدد 22 ص 22-60. خاصة ص 44. «فلا أحد من البشر هو من قِبَل الأولين أو الابطال أو الالهة لكي يملي على الآخرين القانون المقدس، ويمثل شخصياً الأسباب القصوى للكون ويفرض الخضوع للغايات الأخيرة»!

(86) المقدمة، ص 815-816.

الجميع يدعي، ومنذ وقت مبكر من تاريخ الأمة وبعد نشأة «الخلاف»، الانتساب إلى هذا «**النص المؤسِّس**»، وبعد أن صار رجل السلطة يطمح في «تسييسه» وتأويله لصالحه، وقد فعل ذلك مراراً كما قد رأينا. وفي «مِحَن» رجل العلم في الإسلام ما يكفي لتنبيه الشافعيْ إلى ضرورة إنقاذ النص من ذلك التسييس.

إن «اجتماعيات المعرفة» في الإسلام تفرض علينا القول بأن سبب نشأة علم الأصول مع الشافعي، ليس راجعاً إلى مجرد فساد ملكة اللسان أو نسيان أسباب النزول، بقدر ما هو راجع بالأولى إلى هدف أساسي وملح، هو إنقاذ النص المؤسِّس للشرعية في الإسلام، من محاولات الاستغلال والتوظيف التي ظهرت باسم «المصلحة» أو لأي اعتبار ذاتي آخر، غالباً ما يكون مصدره المالك لقوة السيف وللرقاب، والراغب في المزيد وفي التبرير لكل ذلك! ولعل هذا هو الذي يفسر ملاحظة ابن خلدون، آخر النص السابق، من إقبال «علماء الكلام»، أكثر من غيرهم، على **تطوير هذا العلم وتعميق دلالته السياسية**، بحكم رصيدهم الذي ورثوه في هذا المجال الأخير[87] منذ أزمة الخلافة الراشدة... وهذا ما يمكن أن نلمس نتائجه، ونقف على شواهده، وعلى صور منه في الفقرات الموالية في هذا الفصل.

II ـ في تصحيح المفاهيم والحاجة إلى «سلطة علمية»

«ليس شيء أعز من العلم؛ الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك»!

أبو الأسود الدؤلي[*]

1 ـ المعرفة الأصولية بين واجب التبيين ومطلب التدبير:

كيف يجوز، بعد قراءتنا لهذه النشأة الأولى لعلم الأصول، القبول

---

(87) «وأكثر التصانيف في أصول الفقه لأهل الاعتزال... ولأهل الحديث»، التمهيد، لمصطفى عبد الرزاق، ص 284. وأهل الاعتزال والحديث هم أكثر الناس ابتلاء بالمحن السياسية كما لمسنا ذلك في مقدمة هذه الدراسة.

(*) العقد الفريد، جـ II، جـ 214؛ إحياء علوم الدين، جـ I، ص 7.

بالفصل بين تاريخ العلم أو المعرفة وتاريخ السياسة في الإسلام دون أن نقع، بسبب ذلك، في خطأ التجاهل لكل تلك العلاقة الجدلية التي لمسناها، منذ مقدمة هذه الأطروحة، بين السلطتين العلمية والسياسية خلال الفترات الأولى لتاريخ الإسلام؟ وعليه، كيف يجوز، بعد هذا، أن نقبل بذلك الفصل الذي رام إثباته أحمد أمين بين الإنتاج «العلمي» وبين الفكر السياسي في الإسلام؛ حينما اعتبر الابتعاد عن التفكير في السياسة ضماناً لازدهار ذلك النشاط المعرفي، زاعماً[88] أن العلماء كانوا «أحراراً في مناحيهم ونزعاتهم واجتهادهم، لا تتدخل سلطة فيما بينهم من خصام ونزاع، ولا تحجر على حريتهم في الاجتهاد والتفكير، **ما داموا بعيدين عن مسائل الخلافة وما إليها**، فلهم أن يجتهدوا في غيرها ما شاؤوا»!

وإذا كان مفهوماً ألا تتدخل السلطة فيما يساهم في انقسام جبهة رجال العلم ويفتت وحدة «إجماعهم» ويعمق الخلاف بينهم، فمن اللازم ملاحظة أن ذلك الفصل المزعوم بين «مملكة قيصر ومملكة الله»، لم تكن يوماً فكرة مستساغة لدى فقهاء هذا العصر المبكر من تاريخ الإسلام، ولم يستطع الفقيه ـ وهو غالباً متكلم وأصولي ـ التخلص من أثقال ورواسب مشكلة الخلافة والتنظير لها والخوض في مواضيعها ومفاهيمها السياسية، رغم كثرة المحن التي لحقته بسبب ذلك. وقد سبق أن لاحظنا، في مقدمة هذه الدراسة، أنه حتى بعد أن تراجع الفقيه والمتكلم، سياسياً، فقد ظل يلاحقه ذلك «الهم السياسي» في صلب كتاباته العقائدية الخالصة، وإن كان حديثه عن مشكلة الخلافة أصبح يحتل من تلك الكتب فصولها الأخيرة، بعد أن كانت تحتل الصدارة منها! ولعل حضور هذا المشكل في مصنفات المتكلمين، حتى المتأخرين منهم، وتوزّع مفاهيمه الإجرائية الأساسية في كتب الأصول، لدليل على وعي المتكلم والأصولي بأنهما معنيان بـ «سلطة» معرفية، لا تكف عن منازعة رجل السياسة فضاء سلطته المفضل، فضاء الجمهور والعامة من الناس.

وهكذا، وفي ضوء مركزية «النص» المؤسّس في حياة الجماعة

---

(88) ضحى الإسلام، جـ II، ص 237.

الإسلامية، فقد، أورث علم الأصول «وعياً» لدى أصحابه بامتلاكهم «سلطة علمية»(*)، دفعتهم إلى تأكيدها تلك التجارب اليت خاضوها، بعد أسلافهم وأساتذتهم من «العلماء»، مع رجل السلطة السياسية في تاريخ الإسلام؛ كما لمسوا آثار «سلطتهم» بين الجماهير التي طبعت على طلب «النموذج» والتشكي من ويل «السلطان» ووقع محنه... وقد أدرك «جوزيف شاخت الحضورالفعلي لهذه السلطة «العلمية» في الإسلام وخصوصيتها ومدى تغلغلها في الحياة العامة والخاصة، اعتباراً لكون «الشريعة الإسلامية [التي يبحث الأصولي عن منطقها] هي أبرز مظهر يميز أسلوب الحياة الإسلامية، وهي لب الإسلام ولبابه»![89] ومن ثم فـ«التشريع الإسلامي يقدم مثالاً لظاهرة فريدة، يقوم فيها العلم القانوني، لا الدولة، بدور **المشرع**، وتكون فيها **لمؤلفات العلماء قوة القانون**. وكان هذا يعتمد على توافر شرطين، هما: أن العلم القانوني كان هو الضامن لاستقرار ذاته واستمراره، وأن **سلطة الدولة** حلت محلّها سلطة أخرى هي **سلطة الفقه والفقهاء**. وكانت هذه السلطة من العلو، بحيث فرضت نفسها على الحاكم والمحكوم. وقد تحقق الشرط الأول بفضل مبدأ الإجماع الذي له السلطة العليا في أصول الفقه. وقد حقق الشرط الثاني القول بأن أساس الشريعة الإسلامية هو حكم الله»[90].

لهذا ليس يجد الباحث صعوبة في أن يلمس، عبر مواقف «علمية» متنوعة ومختلفة، شعوراً بعمق إشكالية هذه «السلطة» التي تريد، رغم كل العوائق، أن تقوم بدور «المشرع للدولة»! مع كونها لا تشارك عملياً في تسيير وتدبير شؤون هذه الأخيرة! وليس كلام الشافعي، في «باب العلم» من رسالته، إلا تأكيد لدور تلك السلطة العلمية في تقنين السياسية؛ من حيث أنه كلام يخفي، في تقسيمه لنوعى العلم، هاجساً «عملياً» ولا يمكن بالتالي تجاهل أبعاده السياسية. فالعلم علمان: علم لا يسع أحداً من أمة الإسلام جهله، لأنه

(*) نعود للتذكير مرة أخرى إلى أن مقصودنا بهذا المفهوم التنبيه إلى تلك «المنزلة» التي احتلّها «رجال العلم» في مجتمع الإسلام، وما تولّد عن تلك المنزلة من «نفوذ» معنوي بين جماهيره...

(89) شاخت (يوسف)، تراث الإسلام، مرجع مذكور، ص 9.

(90) نفس المرجع، ص 25.

موجود «نصاً» واضحاً، وهو موضوع إجماع لا يجوز الاختلاف فيه، فهو لذلك «فرض عين». بينما هناك من العلم ما ليس فيه «نص» كتاب ولا سنة غالباً، ويدرك قياساً واجتهاداً، فهو لذلك «فرض كفاية» يحتاج، من ثمة، إلى **بيان العالم** له وضبطه لأحكامه، حتى يتم ـ في ضوء ذلك البيان وحده ـ توضيح **المسؤولية وتحديد شروط الطاعة** وحدودها في الحياة الفردية والجماعية، بعد صياغة ذلك كله في مبادىء وقواعد عامة لا يستثنى فيه أحد من هيمنة سلطة النص المشرع، حتى لو كان هذا الفرد الرسول نفسه[91]...

واعتباراً لهذا الدور الذي يقوم به هذا النوع من «العلم» في الإسلام، والذي هو فرض كفاية، في مجال التبيين والتوضيح والتشريع، فإن من اضطلع به نظراً وقام به عملاً من بين هؤلاء العلماء «استوجب في الدين موضع **الإمامة**»، على حد قول الشافعي[92]. وأخال أن صاحب «الرسالة» لا يملك ألاّ يفكر في رجل السلطة السياسية ـ الذي ربما كان أكثر من غيره ولعاً بإصدار الأوامر وفرض الأحكام المجيزة (= الموجبة) أو المانعة (= المحرمة) للاختيارات والتصرفات ـ وذلك حينما يؤكد أنه بعد ذلك النوع من العلم الذي يستحق صاحبه **الإمامة** في الدين في الدين وفي العلم «**ليس لأحد أبداً** أن يقول في شيء: **حل ولا حرم إلا من جهة العلم**»[93]. وإذا كان هذا التقييد والضبط ينطبق على كل أحد، وعلى رأسهم الإمام في السياسة، «فالواجب على العالمين [هم أيضاً ومن باب أولى] ألا يقولوا إلا من حيث علموا»[94]. وبهذا تصير المعرفة «العلمية» عند الشافعي قاعدة للأمر وللسلطة و«السياسة الشرعية» في المجتمع الإسلامي؛ لأنها، وحدها تلك المعرفة تصلح وسيلة لتبيين النص المشرع، وبفضلها فقط تتوضح المفاهيم الإجرائية في كل ممارسة سياسية. بل إن حديث الشافعي عن شروط الاضطلاع بتلك المعرفة العلمية والمتمثلة في تقعيده للقياس، من شأنه أن يضع أكثر من سؤال وربما

---

(91) الرسالة، فقرات 961-994.

(92) نفسه، ف. 46.

(93) نفسه، ف 120. والتحليل والتحريم أو الأمر والنهي أولى تجليات السلطة السياسية بين الجمهور من الناس.

(94) نفسه، ف 131.

من عرقلة، أمام العديد من قرارات وتصرفات رجل السياسة في الدولة «السلطانية»، ما دام من رأي الشافعي أنه لا يجوز الاضطلاع بذلك القياس، الذي هو أساس العلم والتشريع والفرض، «إلا من (جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم... ولا يكون له أن يقيس حتى يكون **صحيح العقل... ولا يعجّل بالقول دون التثبت**، ولا يمتنع من الاستماع ممن **خالفه**... وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده **والإنصاف من نفسه**، حتى يعرف **من أين قال** ما يقول وترك ما يترك»[95]

لقد أدى مثل ذلك التأسيس للمعرفة العلمية في الإسلام إلى أن صار الفقيه، في القرون الأولى للإسلام، لا يستسيغ أيّ فصل مفتعل بين مرتبة العلم ومرتبة العمل، ولا يميل إلى وضع حدود حقيقية بين فقهه لما «ابتلي به الناس» وانشغاله بالتدابير والاختيارات و«الأحكام السلطانية» مما سيساهم ـ كما لاحظ ذلك شاخت ـ في جعل مؤلفات هؤلاء الفقهاء تحظى بقوة القانون والسلطة المؤثرة في المجتمع الإسلامي.

أ ـ وهكذا، فإن ذلك الالتقاء، على المستوى النظري على الأقل، بين العلم والعمل السياسي، وضبط مختلف صوره ضبطاً محكماً، هو ما قد عكسه مشكل مفهوم «الإفتاء» في الأدبيات الفقهية الأولى. إذ الملاحظ ارتباط المفهوم المذكور في وعي الفقهاء بالشعور بخطورة مزدوجة، خطورة الفهم عن النصّ وتأويله والحكم باسمه؛ وقبل ذلك خطورة إثبات النصّ وتحقيق متنه. وفي ضوء هذا الإدراك نفهم امتناع الإمام مالك من قبول رواية «الحديث» عن الكثير من رواته «وإن أحدهم لو أؤتمن على بيت مال لكان أميناً، إلا أنهم لم يكونوا من هذا الشأن»![95] وبالمثل نجد أبا أيوب السختياني يعترف قائلاً: «إن من أصحابي من أرتجي بركة دعائه، ولا أقبل حديثه»![97] والموقفان يعكسان وعياً بأن ذلك «العلم» المنوّه به لا يمكن أن يكون مجرد أخلاق وتقوى، بل هو كذلك، بكيفية أولى،

(95) الشافعي، الرسالة، فقرة 120 فما بعد...

(96) أبو زهرة، مالك، ص 32. وهو ينقل عن مدارك القاضي، عياض. قارن أيضاً: الخضري (محمود) تاريخ التشريع الإسلامي، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط 1960.7، ص 138.

(97) العقد الفريد، جـ II، ص 217.

«فقة» وفهمٌ ونقدٌ واجتهادٌ في إدراك الحيثيات والأسباب...

وبموازاة مع ذلك، إذا كانت مثل هذه المواقف تمثل حذراً تجاه قبول النصّ المؤسِّس للعلم في الإسلام، فإن نفس الحذر يرافق «رجل العلم» عند محاولته الاستناد على ذلك النصّ لإصدار الحكم والفتوى والأمر بالطاعة، وبهذا الصدد، وبخلاف رجل السلطة الذي لا يملّ من توجيه الأوامر الصارمة واستصدار الفتاوى القاطعة، لا بد أن نفهم أبعاد اعتراف شيخ الشافعي، الإمام مالك، حين يقول: «ما شيء أشد عليّ من أن أُسأل عن مسألة من الحلال والحرام، لأن هذا هو القطع في حكم الله. ولقد أدركتُ أهل العلم والفقه ببلدنا، وأن أحدهم إذا سئل عن مسألة كأن الموت أشرف عليه»![95] وما ذلك إلا لكون حق الأمر والفرض والطاعة، كما سبق للشافعي أن بين ذلك، ليس موكولاً لأحد ولا مفوضاً أمره لفئة تستأثر به. والظنّ أن في هذا ما يوضح ويبرر رفض الإمام مالك الاستجابة إلى طلب الخليفة الرشيد فرض «موطئه» على العالَم الإسلامي، وتعليق نسخته على الكعبة! مثلما أن في ذلك ما يوضح طبيعة التعارض بين مقاصد «رسالة الصحابة» لابن المقفع ومقاصد «الرسالة» في أصول الفقه للشافعي؛ فبين ابن المقفع، من جهة، والإمام مالك والشافعي، من جهة أخرى، من الاختلاف والتباين ما بين مطامح كتّاب الدواوين، الراغبين في تركيز السلطة في يد الحاكم وحده، وبين العلماء الناطقين باسم السلطة المعرفية، والراغبين، من خلالها، **في تقنين كل سلوك حتى ما كان منه سياسياً.**

هذا ما لم يفهمه أحمد أمين عندما قال مشايعاً رأي ابن المقفع[99]: «... فأما ما ورد فيه نصّ مختلف، أو ما كان مبنياً على قياس، **فيجب أن يترك إلى ولاة الأمور**، وينظرون باعتبار واحد، وهو المصلحة العامة [؟!] والفقهاء ليس لهم وضع قوانين، وإنما عليهم أن يجتهدوا في المسائل من

---

(98) ندوة الإمام مالك، مرجع سابق، جـ 1، ص 77. قارن أيضا بمواقف مماثلة، ابن الجوزي، تلبيس إبليس، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 2، 1968، ص 121. كذلك: الشاطبي، الموافقات، جـ IV ص 286-288؛ ابن القيم، إعلام الموقّعين... جـ I، ص 30-31.

(99) ضحى الإسلام، جـ 1، ص 210-215.

الناحية العلمية **النظرية** [؟!] ثم يدلون بآرائهم إلى وليّ الأمر، وهو **المقنن وحده**»!! ولا ريب في قصور هذا الكلام عن إدراك مشكلة السلطة حيثما كانت. بل لقد فطن الفقيه، كما بيّنا في مقدمة هذه الدراسة، أن مثل هذه الرؤية لرجل السلطة وكأنهُ «الحَكَم العدل» وصاحب القرار الأمثل والأمر المطاع، لا يمكن إلاّ أن تغريه بمزيد من الاستبداد والاستئثار بالقرار. وقد غاب هذا الخطر أيضاً عن إدراك من اعتبر من المعاصرين رفض الإمام مالك طلب الخليفة بفرض «موطّئه» على المسلمين راجعاً إلى «سلفيته» ونزعته المحافظة، مما يفسّر لديه تحول الخليفة، بعد ذلك، إلى تلاميذ أبي حنيفة الذين اشتهروا، عكس مدرسة المدينة، باتجاههم «العقلي»![100] والمشكل في رأينا، لا يفسر بمثل هذا النوع من التبسيط؛ فقد أفصح الإمام مالك بنفسه عن حقيقة موقفه، حينما نبه على خطورة الإفتاء و«القطع» في الأحكام والاجتهاد، وانتبه بالتالي إلى خطورة تعليق نتيجة اجتهاده الشخصي وتحصيله العلمي المحدود على **جدران الكعبة**، مما يسهّل الانزلاق إلى تقديس الفكر الشخصي والاجتهاد الفردي، وإسباغ طابع «ديني» عليه وفرضه بالقوة، ورفض كل اجتهاد أو رأي آخر غير اجتهاده ورأيه؛ تماماً كما نصح بذلك ابن المقفع وكما رام الخليفة أن يفعله بخصوص كتاب الإمام مالك! في حين أن «الكل مصيب» حسب رأي إمام دار الهجرة، ما دام الاختلاف لا يتجاوز مستوى الفروع، مما لا أثر له في كون المختلفين متقاربين في الأحكام ومصيبين فيها، لأنهم يصدرون عن أصول واحدة...

ولعل مثل هذا التخوف من القطع في الإفتاء وما يستتبعه من «فرض الرأي» هو ما حمل أبا طالب المكي على أن يَصِمَ بالابتداع كل محاولة لفرض الكتب «والقول بمقالات الناس، **والفتيا بمذهب الواحد من الناس،** واتخاذ قوله [حجّة]... والتفقه على مذهبه»[101]. ومن ثم، وعلى حد قول ابن حنبل: «لا ينبغي للفقيه أن **يحمل** الناس على مذهبه ولا يشدّد عليهم»[102].

---

(100) السيد (رضوان). الأمة والجماعة والسلطة، ص 107.

(101) انظر السيوطي، صون المنطق والكلام عن فن النطق والكلام، ص 126-127.

(102) الفرّاء (أبو يعلى)، المعتمد في أصول الدين، ص196.

أليس يجب علينا أن نرى في ضوء كل ذلك الحذر من منزلة الفتوى وفي ذلك التأكيد لشروط ممارسة هذه «المعرفة العلمية» في الإسلام، ما من شأنه أن يضع أكثر من سؤال حول قرارات واختيار رجل السلطة، وأن يخرج، نظرياً على الأقل، من التمتع بتلك المعرفة العلمية ومن ممارسة مهامها التشريعية والتنظيمية كلَّ «أمراء التغلب» وأشباههم، من السلاطين وكتّاب دواوينهم والعديد من «الخلفاء» الذين، بفقدهم تلك الشروط، توشك أن تكون أحكامهم وأوامرهم ليست صادرة «من جهة العلم»، ولا مصيبة طريق العدل والإنصاف؟ إن هذا هو ما سيحرص رجل العلم في الإسلام على أن يستغله أحياناً، كثيرة أو قليلة، لصالح إثبات وتأكيد حاجة الناس إلى معرفته، وذلك بمختلف وسائل الإثبات، وفي شتى المناسبات، كما سنلمس ذلك لاحقاً.

ب ـ من جهة أخرى، لا يفوتنا أن نلاحظ أنه في مجال الرغبة في إثبات هذا النوع من السلطة في الإسلام، ورغم حدّة الخلافات «الكلامية» بين المذاهب والفرق التي كان ينتمي إليها علماء الأصول، فإن ذلك لم يكن حائلاً بينهم وبين استفادة بعضهم من بعض في مجالٍ شكّل الأرضية الأساس المشتركة بينهم، ألا وهي **أرضية منطق أصول الفقه**؛ حيث إنهم، رغم تلك الاختلافات الكلامية كانوا ـ في الأغلب ـ ينتمون إلى مذهب أصولي واحد. وها هو القاضي عبد الجبار المعتزلي، فقد كان يشترك مع خصومه الأشاعرة في الأخذ بالمذهب الأصولي الشافعي. كما أن تلميذه أبا الحسين البصري المعتزلي، قد تتلمذ عليه في الأصول ابن عقيل الحنبلي؛ **كما استطاع** أن يجعل من كتابه الأصولي، **المعتمد**، عمدة الدراسات الأصولية المنظّمة. سواء لدى الأشاعرة من الشافعية أو لدى غيرهم،؛ تماماً كما صار كتاب «الكشّاف» للزمخشري المعتزلي، حجة في باب «التفسير» لدى سائر المشتغلين بهذا العلم... ولا تخفى دلالة هذا الالتفاف حول «المنطق الأصولي» والالتزام به رغم الاختلافات الأخرى، التي ربما اعتُبرت جزئية وعرضية، خاصة حين يقتضي الموقف مواجهة مع منطق آخر، منطق رجل السياسة، الطامع في الإفلات من كل مراقبة، وفي التفرد بالأمر والتحليل والتحريم!

ويجدر بهذا الصدد أن نفتح قوسين لنشير إلى وجوب التقليل من الخلاف الذي تريد بعض الكتابات المدرسية تعميقه بين ما سمى «بمدرسة الحديث» ومدرسة الرأي». إذ في رأينا أن هذا الخلاف لم يكن ليلمس الأرضية الأصولية المشتركة التي تمسّك بها أقطاب المدرستين المعنيتين، تلك الأرضية التي أسس قواعدها الأولى الإمام الشافعي.

وخلافاً لما تردده بعض الكتابات المعاصرة[103] من كون الإمام أبي حنيفة. مثلاً، لم يكن ليعير كبير اهتمام للخبر وللحديث، مقابل «إفراطه» في استخدام الرأي... نلاحظ مع ابن خلدون أنه لا سبيل إلى هذا الفهم بخصوص أولئك الرواد المؤسسين، ما دامت الشريعة إنما تؤخذ من الكتاب والسنة معاً. وكل إهمال أو قلّة اكتراث بأحد هذين الأصلين لا يعني، داخل الثقافة الإسلامية، كما أوضحنا سابقاً، سوى السقوط في الاستبداد بالرأي، وشطط في التأويل والفهم. بل إنَّ تشديد مدرسة أبي حنيفة في قبول الخبر أو الحديث هو في ذاته إعلاء من شأن هذا «النصّ» الذي أكّد على خطورته الإمامُ الشافعي. وفي ذلك اعتراف بوجوب التزام العقل مقاصد ذلك النص وطرق بيانه.

وفي أخذ المدرستين المذكورتين معاً بمنهج «الجرح والتعديل» دليل، عند ابن خلدون، على التقائهما في الالتزام بأصول مشتركة، وعدم اختلافهما إلا من حيث ظروف البيئة؛ حيث لم يكثر «الحديث» في الحجاز ويقلّ في العراق إلا بسبب استقرار الصحابة طويلاً في المدينة، وانشغال من انتقل منهم إلى العراق بالجهاد؛ علاوة على توفر العراق على الأسباب التي عمقت مشكلة «الوضع»[104]، مما ألحق خطراً كبيراً على الحديث **كنصّ مؤسِّس ومبيِّن** للقرآن. ولذلك فـ«الإمام أبو حنيفة إنما قلّت روايته لمّا شدّد في شروط الرواية... لا أنه ترك رواية الحديث متعمداً»[105]. ولعلَّ هذا الانتشار للوضع،

---

(103) الجابري (محمد عابد) تكوين العقل العربي، ص 106.

(104) انظر حول هذا الشكل ضحى الإسلام، ج II، ص 30-31، 194-195؛ الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص 138؛ أبو زهرة، مالك ص 67.

(105) المقدمة، ص 796-799.

خاصة بعد أن وجد تربة صالحة في العراق، هو الذي حمل أبا حنيفة على التحري في قبول الحديث. وهذا التريث من طرفه دليل على تقديره لخطورة النصّ وأبعد أن يكون دليلاً على إهماله له أو تقليلة من أهمية كما قد يظن.

هذا، وقد نقل الشافعي في الأم، عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة، قولا يشبه أن يكون قاعدة عامة في الأخذ بالأثر والحديث، حيث أورد له قوله: «فعليك بالحديث بما تعرف العامة، وإياك والشاذ منه... فما خالف القرآن فليس عن رسول الله ﷺ وإن جاءت به الرواية! فاجعل القرآن والسنة المعروفة لك إماماً وقائداً: واتّبع ذلك وقس عليه ما يرد عليك مما لم يوضح لك في القرآن والسنة»[106]. ومعلوم، كما يلاحظ أحمد أمين، أن هذا الموقف من الأثر أو الخبر موقف مشترك بين سائر أئمة المذهب وفقهائها[107].

ومن الغريب أن الذين حاولوا إبراز «عقلانية» أبي حنيفة وعدم «تبعيته» للأثر، اعتماداً منهم على قلّة بضاعتة من الحديث، لم ينتبهوا إلى أن «عقلانيته» هذه جعلته يضع «القياس» في مرتبة أدنى من مرتبة «قول الصحابي» الذي يعتبر - إن صحّ - حجة تمنعه من الخروج من قوله إلى قول مَن دونه في الصّحبة، كما تمنعة من القياس نفسة[108]! بل لقد أكّد ولي الله الدهلوي (1176 هـ) أن أصول مذهب أبي حنيفة قائمة هي الأخرى على «آثار» ترجع إلى حديث ابن مسعود وقضايا علي بن أبي طالب وبعض قضاة الكوفة، «ثم صنع [أبو حنيفة] في آرائهم **كما صنع أهل المدينة** في آثار أهل المدينة، وخرّج كما خرّجوا»![109] ولم يكن أبو حنيفة يجاوز ويفارق مذهب إبراهيم النخعي، فقيه الكوفة، «إلا في مواضع يسيرة، وهو في تلك اليسيرة أيضاً لا يخرج عما ذهب إليه فقهاء الكوفة»[110].

---

(106) نقلاً عن ضحى الإسلام، ج II، ص 185-187.

(107) نفس المصدر، ج II، ص 194-195.

(108) نفس المصدر، ج II، ص 187؛ قارن بالاعتصام للشاطبي، ج II، ج 319.

(109) الدهلوي (ولي الله)، حجة الله البالغة، ج II، ص144.

(110) نفس المصدر، ج I، ص 146. قارن بموقف آخر لأبي حنيفة في: الخضري، تاريخ التشريع الإسلاميد ص 145.

لكن الأغرب من كل هذا أن «فقهاء الرأي» قد وقفوا موقفاً متشدداً تجاه ما بدا لهم استخداماً مطلقاً للرأي خارج ضوابط النص من طرف مدرسة الحديث! مثلما روى ذلك الشافعي أنه سمع محمداً بن الحسن يطعن على فقهاء المدينة ومدرسة الحديث في قضائهم، مكتفين فيه بالشاهد الواحد مع اليمين؛ قائلاً: «هذا **زيادة** على كتاب الله»![111] بل نلاحظ من جهتنا أن الحنفية يذهبون إلى عدم الاعتداد بالوصف الذي أدرك المجتهد «مناسبته» لحكم منصوص عليه، ولم يجد له شاهداً بالاعتبار ولا بالإلغاء؛ لأنه يُحتمل عندهم أن يكون الحكم غير معلل؛ أو أنه معلل بوصف غير ذلك الذي توهمه المجتهد بمحض عقله. ولعل في كل هذا ما يحملنا على عدم الركون إلى التصنيف التقليدي والمدرسي الذي يصنف في الأحناف في خانة «العقليين»، مقابل المالكية المصنفين دائماً في خانة النصيين و«النقليين».

وهكذا، واعتباراً لهذا التداخل بين العقل والنقل، أو بين الرأي والنص، في الاتجاهين الفقهيين، فقد أدرك قدماء المالكية والحنفية معاً أهمية تلك الأرضية الفكرية المشتركة بينهما، وحاول ـ كل من جهته ـ إبراز أهمية هذا الحبل المشدود بين النص (الأثر) والعقل في صلب المذهب، منذ نشأته الأولى؛ مما يلغى أو يقلص من اتساع تلك الفجوة المفترضة بين المدرستين. وفي عرف أبي الوليد الباجي (473 هـ) فإن الإمام مالكاً «إمام في الحديث وإمام في الرأي» معاً[112]. ولعل شواهد هذا لا تخفى على قارىء المذهب المالكي؛ بل إنه ليندهش كيف يصر الإمام مالك على التمسك بالرأي في الموطن الذي يرفض فيه الحنفي الرأي ويتمسك فيه بالأثر. فقد عرف عن الإمام مالك تقديمه للقياس على الخبر إذا عارض الخبر القياس، خلافاً للشافعي[113]. كما أن المالكية لا يجعلون من مذهب الصحابة حجة ويؤخرون خبره على القياس، خلافاً لأبي حنيفة. ومعلوم أن قول مالك بعمل أهل

---

(111) حجّة الله البالغة، جـ I، ص 146.

(112) الباجي (أبو الوليد) «وصية لأولاده» مجلة العهد المصري مدريد، 1955، ص 35. قارن أيضاً مصطفى عبد الرازق، التمهيد، ص 206-207. وكذلك:

URVOY (dominique), le monde des oulamas andalous, p. 213.

(113) حسب الله (علي)، أصول التشريع الإسلامي، ص 55.

المدينة هو من باب الأخذ بالعرف لا برأي الصحابي. بل كيف تكون المالكية مجرد مدرسة للأثر والنقل إذا كان أقطابها، عدا الشاطبي ولاعتبارات أخرى، يرون دلالة النص العام ظنية لا قطعية؛ ويعتبرون، بالتالي، القياس مخصصاً للنص العام استناداً إلى الاستحسان أو المصالح المرسلة؟ ممارسين هكذا القياس حتى مع وجود النص! خلافاً للموقف الحنفي الداعي صراحة إلى إلغاء القياس عند حضور النص عامٌ الدلالة. وكل ذلك يعني أن مدرسة المدينة لا تقل عن مدرسة العراق اعتماداً على الرأي والقياس[114].

ومن جهة أخرى نلاحظ عند الأحناف نفس ذلك الاهتمام بضرورة شد حبل علم الأصول إلى قاعدتي العقل والنص معاً. وعلى حد تعبير شارح «أصول البزدوي»، فإن الحنفية ما سموا أصحاب الرأي إلا «لإتقان معرفتهم بالحلال والحرام، واستخراجهم المعاني من النصوص لبناء الأحكام، ودقة نظرهم فيها، وكثرة تفريعهم عليها»[115]. ولذلك فهو ينعتهم بـ «أصحاب **الحديث والمعاني...**»، بدليل قولهم بجواز نسخ الكتاب بالسنة، وعملهم بالمراسيل، فقد «رأوا العمل به (= الحديث) مع الإرسال **أولى من الرأي**. وقدّموا رواية المجهول على القياس، وقدّموا قول الصحابي على القياس»[116]. ممّا يتبين معه أن محاولة الفصل والتمييز القاطع بين أهل الرأي وأهل الحديث، هي محاولة غير واضحة؛ خاصة إذا علمنا أن «المراد من أهل الرأي، قوم توجهوا، بعد المسائل المجمع عليها بين المسلمين، أو بين جمهورهم، إلى التخريج على أصل رجلٍ من المتقدمين. وكان أكثر أمرهم حمل النظير على النظير والرد إلى أصل من الأصول...»[117]. وإذا كان هذا ينطبق على مدرسة العراق، فهو ـ كما نعلم ـ ينطبق على مدرسة المدينة أيضاً.

جـ ـ لقد كان هذا الاستطراد ضرورياً حتى يتبين لنا الدور الذي لعبته

---

(114) أبو زهرة، مالك، ص 233.

(115) عبد الرازق، التمهيد... ص 211.

(116) نفس المصدر، ص 219.

(117) حجة الله البالغة، ج I. ص 161؛ قارن حول هذا المشكل الجزء الأول من المدارك للقاضي عياض، وكذا: BRUNSCHVIG, R, «polemiques autour du rite de MALIQ» in: AL-ANDALUS, T, XV, Madrid: 1950.

الأرضية المشتركة في **توحيد رؤية ومواقف علماء الأصول** منذ تأسيس الشافعي لقواعد وأسس تلك الأرضية العلمية. وبفضل هذه الأخيرة، ورغبة في إثبات «رجل العلم» لقيمة بضاعته المعرفية، واعتباراً للمنزلة التي صار يحتلها في المجتمع الإسلامي، باعتباره أكثر من غيره قرباً واهتماماً بالنص المشرع، فإن «العالم» سيتمكن، في بعض الظروف على الأقل، من منافسة «السلطان» فضاء سلطته المفضل، الفضاء الذي يحتله الجمهور والعامة من الناس؛ إلى حد أن «العالم» قد وصل به الأمر أحياناً إلى **تهديد السلطان بجمهوره الذي يحكمه!**[118] وإن من شأن هذه المنزلة التي صار «العالم» يتمتع بها بين الجمهور من المسلمين، أن تثير حفيظة رجل السلطة. غير أننا نفترض أن هذا الأخير تزداد مراقبته، ويتضاعف حذره عندما يلمس ازدياد التفاف الجمهور حول علمائه وثقته بهم والإنصات لهم، حتى بعد وفاتهم وبقاء آثارهم؛ هذه الآثار التي خلفت للعالم «نفوذاً» لا يحلم السلطان المتغلب بالتمتع به في حياته أو بعد مماته، بعد الذي كان من اختياراته التي طبعت دولته السلطانية والتي سبق أن رأينا طبيعة وقعها بين جمهور الناس! وإذا كانت العامة غالباً ما تستقبل سلطانها الجديد طمعاً في أن يريحها من اختيارات وتصرفات سلفه الذي مضى، فإنها ـ عكس ذلك ـ حينما «مات الجويني [مثلاً] كسر منبره، واشتركت [العامة] بنيسابور كله في حزن العلماء عليه، فلم تفتح الأبواب في البلد، ووضعت المناديل على الرؤوس عاماً بحيث ما اجترأ أحد على ستر رأسه»[119]. وهو حدث كان لا بد لرجل السلطة أن يضع له ولأمثاله ألف حساب ويقلّب آثاره على مختلف الوجوه![120].

---

(118) ممّا ورد في تهديد ابن عقيل الحنبلي للوزير السلطاني عميد الدولة ابن جهير: «... ثم لا تلمنا على ملازمة البيوت والإختفاء عن العوام؛ لأنهم إن سألونا لم نقل إلا ما يقتضي الإعظام لهذه القبائح والإنكار لها والنياحة على الشريعة»! القاضي أبو يعلى وكتابه الأحكام السلطانية ص 293.

(119) متز، تاريخ الحضارة العربية في القرن الرابع، ج 1، ص 316. وهو ينقل عن «طبقات الشافعية الكبرى».

(120) ألم يعترف السلطان الظاهر بيبرس حين شاهد كثرة الخلق في جنازة «سلطان» العلماء عز الدين بن عبد السلام قائلاً: «اليوم استقر أمري في المَلك؛ لأن هذا الشيخ لو كان يقول للناس: أخرجوا عليه لأنتزع المَلك مني»؟! طبقات الشافعية الكبرى، ج 5، ص 80-103.

نعم! وقبل أن يلاحظ ذلك ابن خلدون، فقد اقتنع الفقيه في الإسلام بأنه لا سبيل إلى مشاطرة رجل السلطة تدبيره السياسي، ما دام هذا الأخير يود لو يستأثر حتى بالهواء والماء! وأنه لا مطمع، وبالتالي، في مشاركته النفوذ الفعلي القائم على القوة والعصبية؛ إذ الفقيه فاقد لها بتعبير ابن خلدون. غير أنه يحاول رغم ذلك، وفي ضوء ما سبق توضيحه، أن يقنعنا بأن دوره إن لم يتمثل في «ممارسة السلطة» السياسية، فإنه يكمن بالأحرى في «تقنينها» والتنظير لها![121] وهذا ما يجعل الفقيه ممارساً بطريقة غير مباشرة للسلطة السياسية دون أن يكتوي بنارها، فيما لو كان ممارساً فعلياً لها. من ثم كان «التبيين» للقانون الذي يسوس به السلطان الجمهور من الناس، إنما يضطلع به الفقيه في الإسلام. «فالفقيه [بالتالي] هو العالم **بقانون** السياسة وطريق التوسط بين الخلق **إذا تنازعوا**... فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده إلى طرق سياسة الخلق...» وحيث أنه «لا يتم الملك والضبط إلا بالسلطان» فإن «طريق الضبط في فصل الحكومات **بالفقه**... وحاصل فن الفقه: **معرفة طرق السياسة والحراسة**»[122]. وبهذا الصدد، إذا كانت الأدبيات الفارسية تتحدث عن ضرورة التعايش بين الملك والدين [= العدل] فإن الفقيه في الإسلام، الطامح في تأسيس سلطته المعرفية، والمدرك لخطورة استقلال السلطان المتغلب بالأمر والتنفيذ، يأبى إلا أن يعيد ترتيب تلك الجدلية بما يبقى على تفوق نفوذه المعنوي، وذلك بإدراجه ضمن تلك الجدلية العنصر الأساس في كل سلطة، وهو الجمهور من الناس، كمجال أو «جسد» لممارسة كل سلطة ممكنة. وتشوقاً لإعادة ذلك الترتيب يؤكد الفقيه أنه «ليس شيء أعز[123] من العلم: الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك»![124].

---

(121) سنتبين فيما بعد إشكالية هذا الموقف الفقهي القائم على التقنين للسياسة والابتعاد في آنٍ معاً عن الممارسة السياسية...!

(122) الغزالي، إحياء، ج I، ص 17.

(123) أبرز وصف يؤخذ كعلامة على السلطان والمَلك: العزّة والسؤدد؛ وهو ما يَنسب هنا في صيغة التفضيل «للعلم» لا للمَلك والسلطان!

(124) قول منسوب لأبي الأسود الدؤلي، انظر: العقد الفريد، ج I، ص 214؛ إحياء علوم الدين، ج I، ص 7.

من ثم لا يفتأ الفقيه، رغم كل العوائق والمثبطات، يبحث عن مختلف المبررات التي تعطيه «الحق» في مشاركة رجل السياسة مجال نفوذه وتأكيد حضور «معرفته» العلمية، إن لم يكن في صنع القرار السياسي ففي مراقبته وتقويمه؛ حيث نلاحظ أنه مهما كانت شدة تمسكه بالنموذج، فإنه - بحكم تعريفه كفقيه بما «عمّت به البلوى» - مضطر للتكيف مع الواقع، انطلاقاً من مبادىء وقواعد أصولية. فيغتنمها فرصة لإبراز دور «رجل العلم»، خاصة عند انخرام الشروط الأساسية في رجل السلطة. لهذا نلاحظ أنه إذا كان التمسك بالنموذج والتحجر عليه ليس من شيم الفقيه، وإذا كان مفهوم **الضرورة** لديه مفهوماً حاضراً باستمرار، كما سنبين، فإن الغزالي مثلاً، بعد أن أكد، كشيخه الجويني، ضرورة الشوكة كشرط لضمان شرعية الإمام، وبعد أن نفى الأطروحة الشيعية حول عصمة هذا الأخير، نراه يؤكد أن «الإجتهاد» ليس شرطاً ضرورياً في الإمامة الشرعية، خلافاً للماوردي قبله الذي لم يبد تساهلاً بخصوص هذا الشرط. غير أنه إذا اقتضت الضرورة التخلي عن اشتراط الاجتهاد في البيعة الشرعية، فإن الغزالي يأبى إلا أن يتخذ من ذلك «فرصة» سانحة لإكمال ذلك النقص بتأكيد «السلطة العلمية» للفقيه. إذ من رأيه أن مراجعة الإمام القاصر عن رتبة الجهاد لأهل العلم كافية في ذلك! ما دام المقصود باشتراط «العلم» والاجتهاد ليس إلا إصابة الحق والعدل على وفق الشرع؛ ولا فرق عندئذ بين أن يعرف رجل السلطة ذلك «بنظره أو يعرفه باتباع أفضل أهل زمانه [من العلماء]... فما المانع من أن يحكم **بما يتفق عليه العلماء** في كل واقعه؟». وهو حل وتوفيق ينم عن قدرة الفقيه على التكيف[125]، ويضمر لديه أيضاً رغبة في الاقتراب من مجال التدبير «السياسي»، ولو بطريق غير مباشر. ولهذا نلاحظ أن الغزالي، بعد أن دافع، بحكم منطق الضرورة، على شرعية الخليفة حديث السن، المستظهر بالله، فإنه يغتنم تلك الضرورة أيضاً ليؤكد مستدركاً «ولكن بعد هذا [التأييد من العلماء، هناك] شرطان: أحدهما ألا يمضي [الخليفة] كل قضية مشكلة إلا بعد استنتاج **قرائح العلماء والإستظهار بهم**؛ وأن لا يختار لتقليده، عند

---

(125) سنرجع قريباً لطرح مشكلة هذا التكيف وانعكاساته، خاصة على المفاهيم الأصولية ذاتها...

التباس الأمر واختلاف الكلمة، إلا أفضل أهل الزمان وأغزرهم **علماً**. فلا بد من تعرف الشرع في الوقائع [بفضل بيان العلماء] **لينوب ذلك عن الاجتهاد**»![126].

إن هذا الاستدراك بعد ذلك التأييد المشروط، وهو ما سنفتقده بعد عصر الغزالي، يعكس في الواقع خلاصة تجربة عند رجل العلم في الإسلام، مكنته من التمتع بـ «منزلة» مجتمعية لم يفتأ يحرص عليها ويؤكدها في كل مناسبة حتى بين يدي رجل السياسة، وخاصة بين يدي السياسي «المتغلّب»! ولعل تمسك بعض العلماء بمظاهر من الشكليات المحضة بمحضر الخلفاء أو السلاطين، إنما يندرج ضمن ذلك الحرص على تأكيد ذلك «الامتياز» المعرفي الذي لا يملك العالم غيره. فهذا محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، لم تطاوعه نفسه أن ينتصب **قائماً مع الناس** للخليفة الرشيد، رغم أفضال هذا الأخير عليه، فلما استفسره الخليفة عن ذلك أجابه: «... إنك أهلتني للعلم، فكرهت أن أخرج إلى طبقة الخدمة»![127] ويشبه هذا الوعي بالمنزلة التي يؤهلها «العلم» لحامله ما كان من موقف القاضي عبد الجبار المعتزلي، بعد أن استدعاه الصاحب ابن عباد، أعظم وزراء السلطنة البويهية وولاه قاضياً لقضاتها؛ ورغم ذلك، حين قدم «الصاحب» من سفر له، «خرج الناس لاستقباله وترجلوا له، إلا القاضي [عبد الجبار]، فإنه لم يفعل ذلك وقال له: أيها الصاحب! أريد أن أترجّل للخدمة، ولكن **العلم يأبى ذلك!**»[128].

ويبدو أن رعاية مثل هذه الشكليات بمحضر رجل السلطة لم يكن ليحدث لولا أن «العالم» كان يشعر بأنه يتمتع بـ«سند اجتماعي» فعلي، أكسبه «سلطة» تنافس، أو على أقل تقدير، تراقب وتحاسب، باسم ذلك السند،

---

(126) الغزالي، المستظهري، ص 193-194. قارن أيضاً حول حاجة رجل السياسة إلى علم العلماء، القاضي عبد الجبار، المغني، ج 20، القسم 2، ص 212-214. أيضاً ص 76-96، ج 15، ص 251. وقد نسب القرطبي في تفسيره؛ إلى ابن عطية قوله: «ومن لا يستشير أهل العلم فعزله واجب»!

(127) ظهر الإسلام، ج II، ص 203-204. و«دخل [الإمام] مالك على هارون [الرشيد]... فقال له هارون: أريد أن تأتيني فتقرأ عليّ كتبك فقال مالك: العلم يؤتي [إليه] ولا يأتي»! ندوة الإمام مالك، ج I، ص 316.

(128) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مقدمة المحقق، ص 14-15.

السلطة السياسية القائمة. وسوف يصبح هذا «الإحتساب» أهم ما ستحاول أن تضطلع به سلطة الفقيه في المجتمع الإسلامي تحت مصطلح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي سبق أن وقفنا على مبلغ أهميته في الثقافة الإسلامية عموماً ولدى سائر الفرق الكلامية الأولى خصوصاً؛ إلى درجة أن الإمام مالكاً، بالرغم من تحذيره من «الفتن»، اعتبر دخول العالم على كل ذي سلطان لأجل الإحتساب «هو الفضل الذي لا بعده فضل»![29].

2 ـ تصحيح المفاهيم وإثبات «سلطة المصطلح»

لقد كان منتظراً أن يساهم مثل ذلك الحرص من طرف «العالم» على إثبات امتيازه المعرفي في خلق حساسيات وردود فعل لدى رجل السلطة في الإسلام تجاه خطورة «المعرفي» أو العلمي؛ مما سيدفعه مبكراً، خاصة عند أوج قوته وشوكته، إلى محاولة سحب بساط العلم والدين من تحت أقدام العلماء أنفسهم، حرصاً منه على «توظيف» مفاهيم علمهم لصالحه. وسوف يدافع ابن خلدون عن وجوب إناطة مقاصد الشريعة ذاتها بصاحب الشوكة والعصبية، دون غيره من العلماء المحددين لدلالاتها...!

ولعل أكثر تلك المفاهيم العلمية والأصولية التي سينتبه رجل السلطة إلى خطورتها وإلى إمكانية توظيفها تلك التي تبدو، أكثر من غيرها، **مشحونة بالبعد السياسي**، كمفهوم **الطاعة والإجماع**؛ أو تلك التي تبدو صالحة لأن تكون فرصة لحصر تحركات الآخرين ولضبط أقوالهم وتقييد أفعالهم، كمفهوم **المذهب** الفقهي. لهذا، لسنا مبالغين إذا قلنا إن مراجعة بعض الفقهاء الأصوليين لمفهومي الطاعة والاجماع، مثلاً، تهدف إلى دفع وتفويت كل محاولة توظيف واستغلال سلطوي ـ بالمعنى العام للكلمة ـ لمثل هذه المفاهيم. وعلينا، بالتالي، ألا نرى فيها محض مراجعة «دينية» نظرية محضة، ما دامت مشاكل الأمر والرفض والواجب والطاعة، وغيرها من المشاكل المتصلة بالمجال السياسي، حاضرة في مثل هذه المراجعة.

أ ـ وهكذا، ورغم الاختلافات ذات المنشأ «الكلامي» والتي يمكن

---

(129) أبو زهرة، مالك، ص 65.

تبريرها تاريخياً، فإن تقييد الطاعة «بالمعروف» مسألة تجمع عليها المواقف الفقهية، سنية كانت أم معتزلية، إلى حدود القرن السادس للهجرة. وبهذا الصدد يلاحظ جار الله الزمخشري[130] أن الطاعة السياسية لأولى الأمر لا تكون إلا بعد أداء هؤلاء للأمانات التي في أعناقهم وحكمهم بالعدل. مستنتجاً أن الطاعة إذا كانت واجبة لهم، فذلك لكونهم «**أمراء الحق**... وأمراء الجور لا يؤدون أمانة، ولا يحكمون بعدل، ولا يردون شيئاً إلى كتاب الله ولا إلى سنة رسوله... وأحق أسمائهم اللصوص المتغلبة»[131]! وإذا كان هذا الموقف مفهوماً باعتبار مصدره المعتزلي، إلا أنه موقف يتردد بعينه لدى المفسر السني الأشعري فخر الدين الرازي، الذي يؤكد على ضرورة إدراج الأمر السياسي ضمن الفعل «المناسب»، حسب مفهوم «المناسبة» في علم الأصول، معتبراً ذلك شرطاً للطاعة، وهو «المعروف» الذي يجعل الأمر معقولاً والطاعة واجبة؛ «إذ الأمة مجمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما تجب طاعتهم فيما **علم بالدليل** أنه حق وصواب...». غير أن مقارنة واقعه السياسي الفعلي بهذا الموقف النظري، جعله يستدرك قائلاً في صراحة: أما طاعة الأمراء والسلاطين [اليوم] فغير واجبة قطعاً، بل الأكثر أنها تكون محرمة، لأنهم لا يأمرون إلا بظلم»![132].

وإذا ولينا وجهنا شطر الأعمال الأصولية والكلامية، بعد تلك المتعلقة بالتفسير والحديث، فإن التأكيد على ضرورة تبيين حدود للطاعة وشروطها يزداد وضوحاً لدى الفقيه الأصولي، ويسير جنباً إلى جنب مع الرغبة في إثبات سلطته المعرفية. فالملاحظ أن الأصولي يبادر إلى تقليص مصادر الطاعة والشرعية ما أمكنه ذلك، بحصرها في القرآن والصحيح من السنة لا

(130) الزمخشري، الكشاف، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ج I، 535-536. وذلك عند تفسيره للآيتين 58 ,59 من سورة النساء.

(131) نفسه، ص 101 - 100.

(132) الرازي، مفاتيح الغيب، ج III، ص 359؛ قارن: العيني (بدر الدين) ـ 855 هـ ـ عمدة القارىء (في شرح صحيح البخاري)، بيروت: الطبعة المنيرية، د.ت. حديث رقم: 162؛ ابن حجر، فتح الباري، حديث رقم: 7138، حيث يبدو الشافعي مصدراً رئيسياً في الأخبار حول وجوب تقييد الطاعة...

غير[133]. وحيث أن مشكلة إضفاء الشرعية على مفهومي الأمر والطاعة من الخطورة بمكان، فإن الأصولي يسارع إلى إخراج هذين المفهومين من دائرة «الإشتراك» والاحتمال إلى دائرة الوضوح والقطع، مع تضييق هذه الأخيرة قدر الإمكان. فمن رأي ابن حزم أن الموقوف والمرسل من الأحاديث، فضلاً عن أقوال الصحابي أو إجماع جماعة محدودة ـ ممّا لا يتمتع بنفس تلك الدرجة من الصحة وبذلك القطع ـ لا يمكن أن يشكل «حجة» ولا يترتب عليه إيجاب طاعة ولا إصدار أمر. كما لا يجوز رفع كل خلاف متوقع بين المسلمين إلا بالرجوع والاستناد إلى هذين المصدرين المقطوع بصحتهما، دون غيرهما من المصادر المظنونة، ولا بالأولى إلى مجرد «الغلبة» أو الآراء والاستحسانات الفردية المحضة...

والظن الغالب أن نقد ابن حزم للقياس وللرأي، لا يفهم بشكل أفضل إلا في هذا البعد الذي جعل الشافعي قديماً ينتقد الاستحسان، وهو ما سيجعل الشاطبي من بعدهما ينبه إلى خطورة الابتداع «في الدين» عن طريق الأمر والإيجاب... وكأن ابن حزم يكرر نفس عبارة الشافعي في «رسالته»، حينما يلاحظ بعد ذلك أنه «لا يحل أن يقال على الله تعالى، أنه حرم أو حلل أو أوجب إلا بنص فقط»[134] بل لا يجوز الاحتجاج في باب الأمر والإيجاب حتى بأفعال رسول الله نفسه، إلا ما كان من تلك الأفعال «بياناً للأمر؛ فهو حينئذٍ أمر»[135].

ولا ريب أن من يضيّق، هكذا، مصدر الطاعة والأمر يقف موقف الرفض من استناد الطاعة، كما يقع أحياناً كثيرة، إلى مجرد «التقليد» واتباع الآخرين وحسن الظن بهم وبـ «مذهبهم» من غير برهان![136] لأن التقليد يصير عندئذ مدعاة لخلق «سلطة» خفية، تنافس الشرع، المصدر الوحيد للأمر والإيجاب. وإذا كان إدراك أبعاد هذا الخطر هو ما حمل الإمام مالكاً على

(133) ابن حزم، المحلّي، ج I، ص 50.

(134) نفسه، ج I، ص 65، قارن برسالة الشافعي، فق. 120.

(135) نفس المصدر لابن حزم ونفس الجزء والصفحة.

(136) انظر مثلاً نقد ابن حزم لمفهوم التقليد، كسلطة مرجعية غير شرعية، الإحكام، ج II، ص 116-118.

رفض تعليق، «موطئه» على جدران الكعبة، فإن الشافعي من جهته، قد أدرك وقوع ما خشى منه شيخه، حين بلغه أن الناس بالأندلس صاروا يستقون بقلنسوة للإمام مالك تبركاً بها! بل صاروا يفضّلون قول مالك على حديث رسول الله نفسه؛ مما أرغمه على وضع كتاب ينتقد فيه شيخه(137)، حتى يبين للناس ورود الخطأ على كل أحد غير الرسول، **وخطورة اتخاذ الأشخاص مرجعاً ومصدراً للسلطة وموجباً للطاعة**. فلا يحل إذن لأحد أن يقلد غيره تقليداً، إذ ليس أحدهما أولى بالأمر من الآخر. وعليه، فإذا كان النص يوصى بطاعة أولياء الأمور، وهم عند ابن حزم العلماء والأمراء معاً، فذلك لا يكون إلا فيما أجمع عليه المسلمون أنه الضروري المعروف من علوم الدين(138). فتكون الطاعة حينئذ طاعة لله وللرسول. وبذلك يتبين أن طاعة الأمراء والعلماء، وهما الفئتان الممثّلتان للسلطة المعرفية والسياسية، لا يمكن أن تكون إلا طاعة في **المعروف**، أي **طاعة مشروطة غير مطلقة**(139).

مثل هذا التمهيد الأصولي سيسمح لابن حزم في «كتاب الجهاد» من **المحلي**، أن يستنتج، على المستوى السياسي المباشر، أن «كل من دعى - من إمام حق أو غيره [= متغلب، فاسق] - إلى معصية **فلا سمع ولا طاعة!** كتاب الله أحق، وشرط الله أوثق»!(140).

نستطيع القول إثر هذا، أن العديد من الأصوليين الذين وقفوا عند آية «أولى الأمر...» قد اعتبروا تبيين دلالتها **دخولاً إلى المشكل السياسي من بابه الواسع**، من حيث اعتبارهم ذلك فرصة لتأكيد «سلطتهم» المعرفية، وهو تأكيد حمل القاضي ابن العربي المعافري (543 هـ) على الاعتقاد بأن أمراء

---

(137) أبو زهرة، الشافعي.
وقارن أيضاً بموقف آخر للشافعي الذي يستخدم معنى الكنيسة والزنّار كرمز للتسلط والكهنوت وقرض المذهب الشخصي. الإحكام لابن حزم، ج VI، ص 173.

(138) المحلي، ج I. ص 66-67. المستصفى للغزالي، ج I، ص 83.

(139) «والمعرف: الذي يجوز في الدين موقعه، ويثبت في الدين حكمه» القاضي ابن العربي أحكام القرآن، ج I، ص 825.

(140) المحلي، ج VII، «كتاب الجهاد» ص 299، قارن بموقف مماثل في المستظهري للغزالي، ص 206؛ المغنى، ج 20، ص 90-91.

وحكام صدر الإسلام كانوا «رجال علم» بقدر ما كانوا «رجال سياسة» ودولة. فلم يكن ممكناً يومئذ التمييز بين الشخصيتين، مثلما لم يكن ممكناً الفصل بين الرعية والجند. الأمر الذي حقق في رأيه توازناً وانسجاماً بين القيادة العالمة والرعية المنفِّذة المتيقظة. «فاضطرد النظام... [غير أنه ما لبث أن] صار العلماء **فريقاً** والأمراء آخر؛ وصارت الرعية صنفاً وصار الجند آخر. **فتعارضت الأمور**، لوم ينتظم حال الجمهور، **وطرح الناس على الطريق**»!.

وإذا ارتأى البعض في هذا التطور نتيجة ضرورية لنشأة «سلطة الدولة» وإفرازاً طبيعياً لتطور العصبية، فهي في رأي ابن العربي نتيجة سلبية، لم تكن لتحدث لولا هذا الفصل المعرفي والفئوي بين الجند وبيئتهم الأصلية؛ وبين «رجل العلم» و«رجل السياسة»، ممّا جعل الفقيه الأندلسي، في ظل التدهور السياسي، يفصح عن مقصده البعيد في إعادة الاعتبار إلى المعرفة العلمية، وإضفاء «سلطة» عليها. وذلك من حيث أن سؤال العلماء في رأيه «واجب... وجوابهم لازم، وامتثال فتواهم واجب... **والأمر كله يرجع إلى العلماء**، لأن الأمر [= الحكم] أفضى إلى الجهّال! ويتعين عليهم [لأجل ذلك، ورغم سلطتهم السياسية] سؤال العلماء»! منبّهاً إلى أن إمام المدينة كان، هو الآخر، يرى أن «**الأمر** قد وقف على العلماء وزال عن الأمراء، **لجهلهم واعتدائهم**؛ والعادل منهم مفتقر إلى العالم كافتقار الجاهل»![141].

إن الظروف السياسية الصعبة لدولة الخلافة وبروز أنظمة «التغلب» داخل جسمها الواسع أغرى رجل العلم وشجعه كي يثبت «سلطته» بعد ذلك التراجع الواضع لسلطة الخليفة أمام سلاطينه وأمرائه المتغلبين. وقد رآى الجويني أن العلماء زمن الانحطاط والتغلب هم أصحاب الاجتهاد والأمر؛ وأنه إذا كان المتغلب قد استطاع التحرر من سلطة خليفته، فلا سبيل أن يحقق نفس الاستقلال تجاه سلطة العلماء! هذه السلطة التي يحرص الجويني على أن ينتقي العبارات والمصطلحات المؤثرة الدالة على حضورها ومدى حاجة الناس إليها. إذ في ظل أنظمة التغلب وفي عصر التدهور السياسي والفكري الذي انعدم فيه وجود السياسي ـ المجتهد، فإن «العلماء» المتفردين بالاجتهاد ـ

---

(141) أحكام القرآن، ص I، ص 451-452.

كما يؤكد الجويني ذلك لـ «نظام الملك» نفسه - هم **قدوة** الأحكام، **وأعلام** الإسلام، **وقادة** الأمة، **وسادة** الملة، **ومفاتيح** الهدى، **ومصابيح** الدجى. وحيث ذلك فـ «هم، على الحقيقة، **أصحاب الأمر استحقاقاً**»![142] لذلك فهم المتبوعون. أما ذوو النجدة والشوكة والسلاطين، فهم مأمورون بارتسام مراسيمهم والوقوف عند حدودهم. وما ذلك عند الجويني، إلا لكون العلماء هم ورثة الأنبياء، ولا نبي بعد نبي الإسلام[143]؛ ممّا يجعل العالم زمن التغلب والتراجع يناظر بسلطته النبي الذي تخضع له الملوك أصحاب التيجان! «فإن لم يكن في العصر نبي، فالعلماء ورثة الشريعة والقائمون في النهاية مقام الأنبياء»[144].

وإذا كان زمان التدهور يغري، هكذا، العالم بإبراز وتأكيد سلطته بين الجمهور خاصة، فإن ازدياد ذلك التدهور والانحطاط من شأنه أن يزيد في قوة ذلك الشعور لدى رجل العلم الذي يعرب عن هذا الطموح قائلاً: «**فإذا شغر الزمان**[145] عن الإمام [العادل] وخلا عن سلطان ذي نجدة وكفاية ودراية، **فالأمور موكولة إلى العلماء... وصار علماء البلاد ولاة العباد**»![146] هذه الولاية التي تتأكد مرة أخرى عند الاضطرار إلى بيعة «المفضول»، القاصر عن رتبة الاجتهاد، فهي بيعة لم تكن ممكنة لولا اشتراط رجوعه إلى رأي العلماء في كل ما يقطعه من أمر جلل ويدبره من رأي[147].

ولا يملك مؤرخ الأفكار إلا أن يعجب لذلك الإصرار من قبل «رجل العلم» على إثبات سلطته المعرفية هذه حتى وهو مكبّل بأغلال رجل السلطة السياسية ومحاط بعيون أعوانه، بل ومطوق بنعمه وأفضاله! فرغم اعتراف الماوردي بتبعية القاضي لرجل السلطة السياسية، ما دام الإمام هو الذي يملك

---

(142) الجويني، غياث الأمم، فقرة 540.

(143) انظر حول هذه النسبة بين العلماء والأنبياء، فتح الباري، ج VI، ص 558.

(144) نفسه، فقرة 541-542.

(145) مسألة شغور الزمان عن النموذج السياسي والعلمي عند الجويني سنتناولها بالتفصيل في القسم الثاني.

(146) نفسه، 560.

(147) نفسه، فقرة 563-564؛ 114-116. وقد كرّر الغزالي هذا الموقف في «المستظهري».

تولية القاضي كما يملك عزله؛ فإن هذا الأخير، في رأي الماوردي، يملك من «الاستقلال» ما يجعله «حاكماً» على الإمام نفسه. اعتباراً لكون القاضي في الإسلام مستناباً في **حقوق المسلمين**، لا في حقوق الإمام. وعليه، «فإذا أراد الإمام محاكمة **خصم**، جاز له أن يحاكمه إلى قضاته (؟!) لأنهم ولاة في حقوق المسلمين، وإن صدرت عنه ولاياتهم[147]. وإذا كنا نعلم بعد هذا عن التطبيق في ظل «الدولة السلطانية»، فإن معنى ذلك أن رجل العلم يصر، رغم ذلك، أن يظل مخلصاً لنموذجه (= دولة الخلافة الراشدة) يستمد منه أمثلته التاريخية. وفي إصرار الماوردي على ذلك دليل على إشكالية «السلطة العلمية» في علاقتها مع منطق الواقع المرفوض لديها، كما سنحاول أن نوضح ذلك لاحقاً...

ب ـ هذا ومن جهة أخرى، وبقدر ما يندرج ذلك الولع الأصولي بمفهوم الطاعة وما رافقه من محاولة إثبات سلطة معرفية، ضمن رغبة عامة في تحديد وتقليص مصادر الأمر والإيجاب، فإنه ولع يتضمن، -كما سبق القول، وعياً بخطورة التوظيفات التي تمت بالفعل على المستوى السياسي لمثل تلك المفاهيم الإجرائية. ولعل من بين أكثر تلك المفاهيم توظيفاً إلى يومنا هذا، بعد مفهوم الطاعة، مفهوم «المذهب» الذي وقف منه كبار الأصوليين، خاصة ابن حزم، موقفاً نقدياً[148]. وإذا ما بدا أن رجل السلطة قد نجح في تطويع المذهب الذي ينتمي إليه «العالم»، فالملاحظ أن هذا الأخير يضطر أحياناً إلى «التحرر» حتى من اتجاهه الكلامي أو الفقهي، أو التظاهر بذلك على الأقل، ليهرع مستنجداً بالنص المؤسس. وقد اضطر الغزالي، أمام مثل هذا الاستغلال السياسي لمفهوم المذهب، أن يعلن عن موقفه للسلطان «سنجر»، بعد أن سئل بمحضره: على أي «المذهب» أنت؟ فأجاب: «... أما في العقليات فعلى مذهب البرهان وما يقتضيه القعل؛ وأما في الشرعيات فعلى مذهب القرآن! ولا أقلد أحداً من الأئمة، فلا للشافعي عليَّ خط ولا لأبي حنيفة عليَّ سند»!![149]

---

(147) الماوردي (أبو الحسن)، أدب القاضي.

(148) انظر مثلاً. ابن حزم، الإحكام، جـ VI، ص 142-143؛ جـ I، ص 99-100؛ 120؛ 122-128.

(149) الغزالي، فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام، تونس: الدار التونسية للنشر، 1972. ص 31-32. [ترجمها عن الفارسية نور الدين آل علي].

وإذا كنا نعلم أن الغزالي لم يتخلّ يوماً عن شافعيته، فإن جوابه هذا يخفي وعياً بخطورة استغلال رجل السياسة لمفهوم المذهب ومحاولة رجل العلم، من جهته، الاستنجاد بالنص بعد أن تبين له نجاح الأول في تطويق «المذهب الرسمي» السائد واستغلاله لصالحه...[150].

ج ـ علاوة على مفهومي الطاعة والمذهب، فإن مفهوم «الإجماع» ربما كان أكثر تلك المفاهيم التي تطلبت من رجل العلم بذل مجهود أكبر لضبط معناه وتحديد مجاله. نظراً لكونه أكثر المفاهيم إلتصاقاً بمشكل السلطة، ولأنه يشكل أقدم مفهوم حاول رجل السياسة الاستئثار به وتأويله لصالحه، منذ عام «الجماعة»، عام انقلاب الخلافة «ملكاً عضوضاً»! ودفعا لهذا الانسياب الذي وقع في هذا المفهوم الأساس في الإسلام، فإن محاولة العلماء المدفوعين بهاجس السلطة وتجاوزاتها، وخطورة الأمر والطاعة، قد انصبت حول تحديد هذا المفهوم وتجريده من جميع العناصر التي التبست به واكتسبت سلطته. ولا ريب أن الشافعي قد اعتبر مفهوم الإجماع متصلاً مباشرة بالمشكل العام في كل سلطة؛ من حيث إن الإجماع لا يعدو أن يكون سوى ما عليه جماعة المسلمين من «**التحليل والتحريم والطاعة فيهما**»[151]. وبما أن مصدر الشرعية داخل الجماعة الإسلامية منحصر في الكتاب والسنة، فاجماعها حول ثوابتهما و«المعروف» المقطوع به منهما يكون أيضاً مصدراً للشرعية؛ ما دام الإجماع في هذه الحالة يكون بمثابة دعوة مستمرة لالتزام طاعتهما. ومن ثم كانت «سلطة الإجماع» من سلطة الكتاب والسنة، وكان هذا المفهوم ضماناً لحضور القانون أو الشرع ولاستمراره، وضماناً لعدم جواز الخروج عليه من طرف فرد أو جماعة معينة.

غير أنه اعتباراً لخطورة هذه السلطة الواسعة التي صارت لمفهوم الإجماع، وخشية من كل محاولة ممكنة لاستغلالها سلبياً، وخلافاً لما سيطرأ على هذا المفهوم من تحوير في العصور المتأخرة، فإن الشافعي ـ قبل ابن

---

(150) نفس المصدر. بالرغم من قدم هذا الشكل فلا زالت بواعثه في المجتمع العربي تبرز من حين لآخر! انظر خاتمة هذه الدراسة.

(151) الشافعي، الرسالة، فقرة 1319.

حزم[152] والجويني وابن رشد الحفيد والشاطبي - كان على رأس الأصوليين الذين راموا تقليص مجال هذا المفهوم وتحديد وضبط معناه، تماماً كما وقع بالنسبة لمفهوم الطاعة آنفاً:

فمن جهة، نجد معنى الإجماع المتعبد به شرعاً والذي يملك حق الطاعة والامتثال لا يكون إلا من جهة كل **العلماء** دون بعضهم، ودون العامة أو الخاصة من **الأمراء والسلاطين**. ثم من جهة أخرى، فإن المجال الوحيد الممكن لهذا الإجماع لا يخرج عما هو **معروف بالضرورة** من الدين، من قبيل وجوب الصلاة، أو تحريم القتل وشرب الخمر، وما شابهه من الفرائض والواجبات التي «لا يسع أحد أن يجهلها»[153]. هذا هو الإجماع المعتد به كسلطة مرجعية ملزمة، وذلك هو مجاله الضيق المحصور فيما عرف بالدليل أنه «الضروري» من الدين الذي لا يسع أحداً أن يجهله. وما خرج عن هذا «الضروري» من اجتهاد وقياس أو رأي، فلا يجوز أن يصير إجماعاً ولا يقتضي، بالتالي، أمراً ولا يستوجب طاعة؛ إذ هو حينئذ مجرد اجتهاد أو رأي بين الآراء.

وإذا كان الإمام مالك قد قال بمثل هذا الضبط لمفهوم الإجماع[154]، كما التزم به حين رفض إلزام الناس بـ «مذهبه» واجتهاده ومطاوعة الخليفة بتعليق «موطئه» على جدران الكعبة، فإن الشافعي قد رأى في التزام شيخه بـ «عمل أهل المدينة» خروجاً عن ذلك الالتزام وادعاء سلطة إجماع فئة معينة حول «فروع» ليست معروفة بالضرورة من الدين. **وعليه لا يحق لأحد أن يفرض موقفاً أو رأياً وتفسيراً بحجة إجماع فئة أو مجموعة من الأنصار**

(152) إن جوهر محاولات ابن حزم لنقد مفهوم الإجماع وضبط معناه، لا تخرج عن محاولات الشافعي والجويني والشاطبي، لهذا ليس صحيحاً القول باختصاص ابن حزم وتفرده - دون سابقيه - بضبط مفهوم الإجماع وتضييق مجاله. والملاحظ أن الشافعي يعتبر أهم من استند عليهم ابن حزم في ضبط مفهوم الإجماع....

(153) الرسالة، فقرة 1559. انظر أيضاً الشافعي، «جماع العلم» من كتاب الأم، بيروت: دار المعرفة، ط 1973,2، ج VII، ص 280 فما بعد. وقارن بما يطابق هذا الموقف عند ابن حزم المحلي، ج I، ص 54-55 و ج IV، ص 149-150.

(154) أبو زهرة، مالك، ص 274-275.

حوله؛ بل لا بد من إجماع كل العلماء وهو ما لا يمكن أن يتحقق في رأي الشافعي إلا حول الضروري من الدين! وكل ادعاء لإجماع خارج هذه الضروريات هو ادعاء كاذب بتعبير أحمد بن حنبل. ولا أدل، عند الشافعي، على عدم تحقق مثل ذلك الاجماع المدعي، كعمل أهل المدينة مثلاً، من أنه موقف لا يخلو من مخالفين له ورافضين من بين من يعتد بهم من العلماء أنفسهم. وهذا دليل على كون رأي الفرد لا يمكن اتخاذه حجة ملزمة أو مذهباً واجباً، حتى لو كان ذلك الفرد من خواص العلماء أو من خواص رجال السلطة والسياسة[155].

وبوحي من رسالة الشافعي، يحدد إمام الحرمين الجويني، شروط الإجماع الذي يملك «سلطة» إلزامية فيما يلي: رجوعه إلى رأي الجم الغفير من العلماء، دون غيرهم؛ إتفاقهم على أمر يدور حول التحليل والتحريم؛ قولهم بالقطع في ذلك، دون ظن أو احتمال؛ العلم، في العادة، بأنهم ما تواطأوا على الكذب، بدليل تفرقهم في البلاد «لا يجمعهم رابط على وطر من الأوطار»؛ مرور زمن طويل وتوالي عصور على ذلك الحكم الذي أجمعوا عليه دون تغيير ولا تبديل. وحيث أن الحكم والتقويم ليس حقاً مطلقاً لأحد، بل هو مستند على نص، فإن إجماع هؤلاء العلماء واتفاقهم حول حكم أو تقويم، لم يكن ليتم بعد كل تلك الشروط لولا «أن [قد] حملهم على إتفاقهم قاطع شرعي ومقتضى جازم سمعى»[156]. ولا ريب أن هذا النوع من الاجماع ليس كإجماع أصحاب المذهب الواحد، فهذا الأخير يقوم على أساس الظن لا القطع واليقين، والقائلون «بمذهب» ما لا يقطعون بإبطال مخالفيهم من أتباع المذاهب الأخرى، فإجماعهم إذا ليس «حجة» وليس أمراً بالاتباع والاقتداء...

تلك قيمة الإجماع أصولياً، وذلك هو بعده السياسي الممكن، ولا ريب أن الشافعي لم يكن أول من أبان تلك القيمة. فقد سبق أن رأينا رجوع

(155) «جماع العلم» من كتاب الأم، ج VII، ص 280-282؛ أبو زهرة، الشافعي، ص 264-266. وانظر أيضاً حول النهي عن «القطع» في الأمور بالرأي الواحد: على حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص 13-14، 17.

(156) الجويني الغيائي، فقرة 54-59.

المعتزلة في تقويمهم السياسي وعلاجهم للأوضاع السياسية المضطربة إلى إجرائية ذلك المفهوم الذي أوضحنا بما فيه الكفاية حضوره في أصل «المنزلة بين المنزلتين» والذي أسس القول فيه واصل بن عطاء بعد **استقرائه لإجماع الأمة**، وبناء على تحديد لأصول ومصادر المعرفة في الإسلام، حينما قال: الحق [أو العلم] يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجتمع عليه، وحجة عقل، وإجماع»[157]. ولم يخرج الشافعي، السني الاتجاه، عن هذا التحديد المعتزلي القديم لمصادر المعرفة ولا عن ترتيبها كما ورد في كلام واصل؛ مثلما لم يخرج معاصره الإمام القاسم الرسِّي (169 .246) هـ، الزيدي المذهب، عن ذلك حينما وجه سهام نقده ضد «المرجئة» لكونها خرقت إجماع رؤوس الأمة حول وجوب مؤاخذة الظالم المرتكب للكبائر؛ فخرجت بذلك عن منطوق النص وعن مقاصده في الوعيد له. في حين أن الأمة قد **أجمعت** على تسمية الظالم «فاسقاً» **واختلفت في غير ذلك** من أسمائه ونعوته الأخرى. وحيث إن أمر هذه «الأسماء والأحكام» وما قد يترتب عليها من مواقف التحليل والتحريم والتقويم، ذي البعد الاجتماعي والمتابعة السياسية، ليس موكولا لفرد من الأفراد أو لجماعة دون غيرها، إذ «**ليس لأحد من المخلوقين أن يضع إسماً وحكماً على أحد من العالمين فيما هم مأمورون وعنه منهيون**» من ضروب العمل والالتزامات؛ لأجل ذلك كان الحق فيما أجمعت عليه الأمة من نعت الظالم «بالفسق» إذ ورد النص بهذه التسمية؛ وعليه، «ففي إجماعهم الحجة والبرهان»[158]. وهو إجماع قائم على **ما نطق به النص وعلم بالضرورة في** الدين[159].

من جهة أخرى، إذا كان الاختلاف **إمكانية اجتماعية واردة دوماً عند الفقيه**، فإن هذا الأخير لا يهرع إلى مفهوم جاهز عن الإجماع، قد يكون سهل الاستغلال والتوظيف من طرف هذا أو ذاك، داخل الجماعة الإسلامية؛

(157) انظر مقدمة هذه الدراسة.

(158) المغني - جـ 20.

(159) لأجل هذا التقييد كان الإجماع «إجماع هؤلاء [المؤمنين] دون الفسّاق، وإن خالفهم غيرهم»؛ المعتمد للبصري، جـ II، ص 467. قارن بالمغني للقاضي عبد الجبار، جـ 20، ص 213-214.

ولكنه يدعو عندئذ إلى الرجوع إلى الأصل الذي بني عليه كل إجماع والتمثل في القرآن والثابت من السنة، دون ما عداهما[160]، ممّا يستوجب عدم التشبت بالرسوم والأشكال، وطلب جوهر مقاصد الاختيارات. فإذا كان الإجماع قيمة ثابتة كمصدر للشرعية، فذلك لم يكن لمجرد وجوب لزوم الجماعة و«سبيل المؤمنين» كيفما صار حالهم وكان هدفهم، بل المراد من ذلك لزوم «جماعة أهل الحق، وهم المتبعون للقرآن ولما صح من النبي ﷺ؛ [إذ] الباطل باطل وإن دخل فيه آلاف الخلق»![160].

ولعل في هذا الافتراض بإمكانية انحراف الجماعة الإسلامية والجمهور من الناس عن النص ما جعل النظام **المعتزلي ينتقد سلطة الإجماع**[162]، ما دامت العصمة لا تكون لغير النص المتواتر العاصم الوحيد للأمة من الخطأ. فنفى الانحراف، إذن، عن الإجماع مرهون هو أيضاً ومشروط، قبل كل شيء، بالتزام حدود النص. ذلك أيضاً ما جعل الجويني، الأشعري، بعد دفاعه عن مشروعية الاجماع وفق الشروط سابقة الذكر، يحرص على أن يؤكد صراحة «أن الإجماع، **في نفسه**، ليس حجة! إذ لا يتصور من المجمعين الاستقلال بإنشاء حكم من تلقاء أنفسهم»[163]. بل إن هذا الحق ليس في يد الرسول نفسه الذي «لا يستقل دليلاً، ولا ينهض **بنفسه** إلى الحق سبيلاً» إلا بافتراض استناده إلى نص الخطاب الإلهي.

بهذا اعتقد الفقيد أنه، بعد تحديده لمفهوم الطاعة، لم يعد بالإمكان أيضاً توظيف مفهوم الإجماع فيما يخالف النص أو يخدم مصلحة صاحب السيف أو غيرها من المصالح المطلقة غير المقيدة بمقاصد الشرع ومصالحه المضبوطة. بل إن ذلك الضبط والتقييد لمفهوم الإجماع قد جعل «العالم» يعتقد أحياناً بإمكانية إشهار هذا المصطلح في وجه كل محاولة لخرق الشريعة باسم الرأي أو الاستحسان المطلق، ما دام الإجماع حول ضروريات الشريعة وكلياتها أصبح،

---

(160) ابن حزم، المحلى، جـ I، ص 54-55.

(161) نفس المصدر، جـ I، ص 196-197.

(162) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، جـ I، ص 72.

(163) الغياثي، فقرة 61.

على حد قول ابن عقيل الجنبلي[164]، «بديلاً عن النبوة» التي انتهى عهد الناس بها. فأصبح الإجماع، وبالتالي، على حد قول الجويني «مناط الأحكام ونظام الإسلام وقطب الدين ومعتصم المسلمين»[165]. بل إن الجويني قد أوضح، قبل الغزالي، أن أغلب مسائل الإمامة لا تطلب من محض العقل ولا من النقل؛ بل الإجماع هو مرتكزها الأساس في تمييز«المقطوع به من المظنون[166] وهذا من شأنه أن يجرد موضوع الإمامة والسياسة من كثير من «الثوابت المقدسة» التي يراد إصباغ الشرعية عليها. واعتباراً لخطورة الإمامة وتشابك المصالح فيها وتعقدها، فلا أحد يملك **القطع** في الحكم لصالح موقفه السياسي أو يصبغ عليه نعتاً من القداسة، إذ مستند الإمامة، وهو منطلق الأمر والطاعة، ينفي أن يكون من قبيل «قواطع الأدلة»؛ وهذه الأخيرة لا وجود لها في غير القواطع الشرعية المحصورة في النص والخبر المتواتر والإجماع. وحيث إن **تفاصيل** الإمامة وتشعب قضاياها **لا تؤخذ من النص والخبر**، إذ إن «معظم مسائل الإمامة عرية عن مسالك القطع، خلية عن مدارك اليقين»[167]، فلا يبقى سوى الإجماع حول الضروري من «مقاصد الشريعة» ميزاناً تعرض عليه مثل تلك القضايا[168].

3 ـ تخليص الدلالة من الدولة!

(مشكلة «المسافة» بين رجل العلم ورجل السياسة).

تلك صورة لمحاولة الفقيه تأكيد منزلته ونفوذه المعرفي، خاصة بعد أن انتبه إلى العواقب السلبية «لاستغلال» رجل السياسة، خصوصاً، «لمفاهيمه» وأدوات عمله؛ فحاول من جانبه القيام بضبط هذه المفاهيم وتفويت كل توظيف سلبي لها... غير أن ذلك التأكيد «للسلطة» المعرفية يتخذ لدى رجل «العلم» في الإسلام صورة أخرى، ليست هذه المرة على مستوى المفاهيم

---

(164) أبو فارس (أحمد عبد الباقي)، القاضي أبو يعلى وكتابه «الأحكام السلطانية» ص 174.

(165) الغياثي، فقرة 58.

(166) نفسه، فقرة 70-72. قارن بالغزالي، الاقتصادي في الإعتقاد.

(167) نفسه فقرة 96.

(168) سنفرد للجويني فصلاً خاصاً ضمن القسم الثاني من هذه الدراسة. لارتباطه الشديد بمفهوم «المقاصد» كما سنبرهن على ذلك.

والأدوات العلمية، كما مر بنا وشيكاً، ولكنه تأكيد على مستوى الممارسة اليومية والمواقف الفعلية المجتمعية.

وكما تسجل ذلك بعض كتب السير والتراجم الفقهية، وما تزخر به أدبيات طبقات الصوفية، نلاحظ حرص الفقيه، في الغالب، على الاحتفاظ بـ «مسافة» بينه وبين الأمير أو السلطان، تعكس حذر رجل القلم من رجل السيف. وهو حذر قد يصل به إلى حد الفرار منه ومقاطعته ورفض التعامل معه؛ وذلك بعد أن انتبه الفقيه إلى إمكانية استغلال رجل السياسة، ليس فحسب لمفاهيمه وأدواته النظرية، بل تجاوز طموح رجل السياسة إلى استغلاله لتلك المنزلة الممتازة التي أصبح الفقيه يتمتع بها بين العامة، وطمعه في «توظيف» ذات الفقيه نفسه وتهجينه ودمجه ضمن النسق السياسي الذي يعمل رجل السلطة من أجله. الشيء الذي حمل الفقيه على تنبيه زملائه إلى ضرورة الاحتفاظ بتلك المسافة بين رجل العلم ورجل السياسة، وعمق لديه الشعور **بالاختلاف** بينهما.

وبقدر ما ينم هذا الحرص من قبل الفقيه على الإبقاء على تلك المسافة الفاصلة بينه وبين رجل السلطة على الوعي بالاختلاف، يدل ذلك أيضاً على وعيه بمدى منزلته المعرفية ومبلغ نفوذها بين الجمهور، الذي هو الفضاء الطبيعي لسياسة السلطان. وإذا كان هذا البعد المجتمعي قد زاد من تصميم رجل السياسة على وجوب استغلال منزلة الفقيه المجتمعية وتحويلها لصالح سياسته وإمكانية إدراجها ضمن قواعد لعبته واستراتيجيته السياسية، إلا أن العديد من رجال «العلم» في الإسلام لم يكونوا في غفلة عن أبعاد هذه الإمكانية الدائمة؛ فأعدوا لها العدة واتخذوا منها مواقف لم تكن خالية من دلالات «رمزيتها» السياسية وأبعادها المجتمعية الواضحة، خاصة وقد اصطبغت بعض تلك المواقف بصبغة «المحن» والمواجهة الفعلية.

أ ـ وإنه لموقف ذو دلالة سياسية واضحة ينم عن وعي رجل العلم بأبعاد ذلك الاستغلال الممكن، ذلك الذي تمثل منذ عهد مبكر في رفض سعيد بن المسيب[169] (94 هـ) مصاهرة الخليفة عبد الملك بن مروان الذي

---

(169) من أشهر التابعين وأحد أشهر فقهاء المدينة وأكثرهم اهتماماً بتراث عمر بن الخطاب الاجتهادي. وهو أمر له دلالته...

رغب في أن يزوج ولي عهده من ابنة سعيد بن المسيب؛ مستغلاً بذلك مكانة هذا الأخير ونفوذه «العلمي» بين الناس، خاصة في مجتمع «المدينة» فأبى ابن المسيب هذا «الجاه»، بل وأسرع من يومه بتزويج ابنته لأحد تلامذته الفقراء، فحنق عليه الخليفة![170]. وقد بلغ الأمر بالفقيه أن صار يستعيذ بالله من مثل هذا الاستغلال، مفاضلاً بين سلطته المعرفية وبين صولة صاحب السلطة الفعلية والسياسية، منبهاً أيضاً إلى أن العبرة في كل تقويم ليست بالكثرة و«الدولة» والمال المبذول، إذ لا عبرة بذلك ولا بالمذهب الذي يغلفه! «إنما المذهب ما نصره **دليله**... والدين [الحق] من **خلص الدلالة من الدولة!** والصحة من النصرة بالرجال»[171].

لهذا لم تكن «حيل» رجل السياسة في التقرب إلى رجل العلم لتنطلي في الغالب على هذا الأخير. وقد كانت أكثر تلك الحيل إغراء: بذل المال والتقريب في المجالس الخاصة. ورغم ذلك فإن العديد من رجال العلم في الإسلام لم يروا في ذلك غير نوع من أنواع الارتشاء و«الاستدراج» وتزيين مجالس السلطان، بتعبير ابن خلدون!

غير أن ما يجدر التنبيه عليه بصدد هذه المواقف الفقهية الريبية الحذرة - وهي كثيرة - تجاه مثل تلك التدابير السياسية لرجل السلطة، أنها لم تكن في الغالب، وخاصة في العهود الأولى للإسلام، مجرد مواقف فردية، قد ترجع إلى مبررات واعتبارات «مثالية» درج عليها، فيما يقال، الفقيه في الإسلام؛ بل لقد كان الفقيه في مواقفه هذه التي أصر فيها على الاحتفاظ بتلك «المسافة» بينه وبين رجل السلطة معبراً في الغالب عن رأي فئات عريضة من الناس الذين اكتووا بنار السلطة والذين كان أهل التقى منهم في القرن الرابع مثلاً «يعتبرون **عمّال** السلطان **والفساق** فريقاً واحداً»! حتى بلغ الأمر ببعض الناس أن صاروا يذكرون العمال بضرورة «التوبة» من العمل مع السلطان؛ «وقد تاب رجل مرة من عمل السلطان، ثم طلب لتقليده عملاً جليلاً فكسر التوبة، فسماه الناس

(170) الغزالي (محمد)، الإسلام والاستبداد السياسي، ص 213-213. وانظر تفصيل محن ابن المسيب مع نفس الخليفة في كتاب المحن للتميمي، ص 292. فما بعد.

(171) ابن عقيل الحنبلي كتاب الفنون، بيروت دار المشرق، ج I، ص 237، [تحقيق جورج مقدسي].

المرتد»![172] ونرى المقدسي، من جهته، حينما يستعيذ بالله من كثرة ونقل ضرائب فارس، يعترف بأن أمير هذا الإقليم قد أمر له بمال محترم، لم تطب نفسه لأخذه حتى استفتى فيه من أجابه بالقول: «هذا مال»، عامته ضرائب ودخل ضياع... قد تغلب عليه. قلت [يعني المقدس]: لا جرم أني لا أقبضه أبداً»![173] وبصدد هذا الجانب الاقتصادي، وخلافاً لما تعكسه كتب «الخراج» ولما كان سائداً على العهد النبوي والخلافة الراشدة، فإن إفتاء العديد من الفقهاء بإناطة توزيع أموال الزكاة بالأفراد، المستحقة عليهم، أنفسهم دون حاجة أن يسلموها للدولة ولأعوانها الجباة، ليقوموا بتوزيعها... قد يكون ذلك انعكاساً لموقف الفقيه من السلطة السياسية ولشكه في عدالتها الاقتصادية..[174].

ب ـ هذا، ومن جهة أخرى فإن ما تعكسه **أدبيات رفض القضاء** لدى العديد من الفقهاء وفرارهم من وجه السلطان خوفاً من تقلده، منذ وقت مبكر من تاريخ الإسلام وعبر فترات طويلة، ليقوم دليلاً صارخاً على إصرار رجل العلم في الإسلام على الاحتفاظ بتلك المسافة بينه وبين رجل السياسة، مفضلاً الاحتفاظ بنفوذه المعرفي بعيداً عن متابعة السلطان، مستقلاً عن قيوده وشروطه وعن وصاية «والى المظالم» وهيمنته. وليس بدعا أن يستهل أبو عبد الله الخشني القيرواني (361 هـ) كتابه **قضاة قرطبة** بـ «باب من عرض عليه القضاء... فأبى»! حيث نجد من الفقهاء من تمادى في الرفض والنفور، بينما اضطر آخر للهروب بنفسه، وهدد ثالث بتطليق زوجته ثلاثاً! كل هذا بالرغم من أسلوب الإغراء ثم التهديد والامتحان الذي سلكه رجل السلطة معهم [175]. ويرى صاحب كتاب المحن، وهو من أهم المصادر القديمة في هذا النوع من الأدبيات الفقهية، أن الخليفة أبا جعفر المنصور قد سقى بيده الإمام أبا حنيفة النعمان السم «فمات من تلك الشربة»![176] ولا

(172) ميتز (آدم)، جـ I، ص 144-145. وهو ينقل النص عن الجزء IV من تجارب الأمم لابن مسكويه.

(173) المقدسي، أحسن التقاسيم، ص 451.

(174) انظر تسجيل الماوردي لهذا الموقف الفقهي، الأحكام السلطانية. ص 121.

(175) الخشني (أبو عبد الله) قضاة قرطبة، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والنشر، 1966، الباب الأول. ص 2-4-8.

(176) كتاب المحن، 254-255.

يخفى على الباحث تلك العلاقة الرابطة بين واصل بن عطاء وزيد بن علي، الذي تتلمذ لواصل، وأبي حنيفة النعمان الذي تتلمذ لزيد بن علي؛ بل أيد ثورته الكبرى بالمال والدعوة. وعقب فشل تلك الثورة حاول والي هشام بن عبد الملك اختبار «ولائه» السياسي بدعوته تولى القضاء أو بيت المال، وحين رفض ذلك ضربه! بل إن أبا حنيفة لم يتأخر عن تأييد ثورة محمد بن عبد الله (النفس الزكية) على عهد الخليفة المنصور العباسي. ولذلك يحكي تليمذ أبي حنيفة زفر بن الهذيل رواية تلتقي مع ما في كتاب **المحن**، مضمنها أن المنصور استقدم إليه أبا حنيفة «فعاش خمسة عشر يوماً، ثم سقاه السم فمات». والجدير بالإشارة أن الخليفة المنصور أصر بنفسه أن يتقدم جموع المشيعين لجنازة الفقيه الكبير ويصلي بهم صلاة الجنازة[177] على قتيله!!

ولم يكن أمام الفقيه للإفلات من مثل هذا المصير المأساوي سوى التواري عن الأعين وكثرة التنقل في البلاد، كما وقع لسفيان الثوري؛ أو التعلل بأوهى الأسباب المانعة من تقلد هذا المنصب. وقد احتج الليث بن سعد، الفقيه المصري المعاصر للإمام مالك، بقوله للخليفة المنصور[178]: «إني أضعف عن ذلك، إني رجل من الموالي»! وحسب «**كتاب المحن**»، فإن لجوء بعض الفقهاء إلى التظاهر بالبله والغباوة حتى يفلت من تقلد منصب القضاء لم يكن لينطلي على رجل السلطة؛ وقد فر أحدهم يوماً في وجه الحجاج بن يوسف، بعد أن عرض عليه هذا الأخير القضاء، وألقى بنفسه في نهر الفرات؛ فأسرع أعوان الحجاج إلى انتشاله من النهر وصلبوه جزاء امتناعه[179] الذي لم يكن يفسر آنذاك إلا باعتباره **موقفاً سياسياً** يظهر عدم رضى رجل العلم على السلطة القائمة.

وليست قليلة تلك الأخبار الدالة على مقاطعة الفقهاء من تقلد من بينهم القضاء للسلاطين والأمراء. وقد برر أهل الحديث والأثر عدم اعتمادهم مرويات أبي يوسف القاضي، صاحب أبي حنيفة «بغلبة الرأي عليه **مع صحبة السلطان وتقلده**

---

(177) انظر كذلك: الشكعة (مصطفى)، الأئمة الأربعة، القاهرة: دار الكتاب المصري، ط 1403.9 - 1983. ص 123-124.

(178) ضحى الإسلام، جـ II، ص 43-44، 89.

(179) كتاب المحن، ص 206.

القضاء». كما جرى على ألسنة صوفية القرن الرابع «أن **العلماء** يحشرون في زمرة الأنبياء، **والقضاة** يحشرون في زمرة **السلاطين»!**[180] بل بلغ الأمر بأحمد بن حنبل أن امتنع من التوضُّؤ بماء دافىء، بعد أن علم أن الماء قد أدخل في كانون ابنه صالح الذي كان قد ولي القضاء![181].

أما إذا اضطر الفقيه ـ بحكم قدرته المعهودة على التكيف ومراعاته الظروف الاستثنائية وتقديمه لأحكام الحاجة والضرورة ـ إلى تولي هذا المنصب الخطير، وعلم لجوء السلطان أو الخليفة إليه للإبقاء على أحكام الشريعة ظاهرة نافذة، فإن الفقيه قد يجد في ذلك الاضطرار فرصة **لتأكيد منزلته العلمية** مرة أخرى والاحتفاظ باستقلاله قدر الإمكان عن رجل السلطة والإبقاء على تلك المسافة بينهما. وذلك ما نضرب له مثلاً في موقف القاضي أبي يعلى الفراء (458 هـ) حينما ألح عليه الخليفة القائم بأمر الله في تولي القضاء. **فاشترط**أبو يعلى لذلك الشروط الآتية: **ألا يحضر أيام المواكب «الشريفة»؛ ألاّ يخرج في الاستقبالات للخليفة أو لأحد سلاطينه؛ ألا يقصد دار السلطان؛** أن تكون إجازته الشهرية يومين يعينهما بنفسه؛ أن يستخلف بنفسه من ينوب عنه[182]. والجدير بالتنبيه عليه أنه رغم علم القاضي أبي يعلى بشدة حاجة نظام الخلافة العباسية، إبان هذا العهد، إلى تأييد الفقهاء لتأسيس جبهة «سنية» مشتركة ضد السيطرة الشيعية البويهية التي تم القضاء عليها، أو الفاطمية التي أصبحت تهدد دولة الخلافة، فإن هذا الهدف «الإديولوجي» المشترك لم يكن، رغم أهميته، مبرراً للقاضي أبي يعلى لإلغاء تلك المسافة بينه وبين رجل السياسة؛ وهي المسافة التي تبرزها بوضوح تلك الشروط، التي بقدر ما تدل على كونها مملاة من موقع قوة، فإنها تضمر ـ رغم ذلك القبول ـ نقداً سياسياً ورفضاً للاختيارات «السلطانية» لدولة الخلافة، حتى لو تسربلت بلباس السنة!

جـ ـ هذا، وبالرغم من وعي الفقيه بأن السلطة السياسية «تقتضي

---

(180) ميتز (آدم)، ص 384-386.

(181) كتاب المحن، ص 444.

(182) القاضي أبو يعلى وكتابه الأحكام السلطانية، ص 67.

الاستيلاء والاستعلاء والاحتواء»[183]، إلا أنه وجد في ذلك النوع من «السلطة» المخولة له بحكم تصدره للفتوى، وللقضاء بين الناس خاصة، فرصة ومناسبة سانحة لإبراز نفوذ سلطته المعرفية وسريان مفعولها بين الجمهور الذي يخضع بحكم العادة ومنطق الواقع إلى رجل السيف والسلطان. وقد بلغ من نفوذ سلطة القاضي في الدولة العباسية أنه بعد أن كان الولاة يستدعون القضاة ويحضرونهم إلى مجالسهم، صار الولاة منذ القرن الثالث، للهجرة مرغمين على حضور مجالس القاضي كل صباح حتى أيام القاضي ابن حرورية (329 هـ) بمصر «فكان آخر من ركب إليها الأمراء، لأنه كان لا يقوم للأمير إذا أتاه... ولا يؤمر أحداً من ولاة مصر. بل كان يدعوهم بأسمائهم»[184].

ورغم أن الأمر هنا قد يحسب من قبل مراعاة الشكليات والرسوم الظاهرة، إلا أن ذلك يخفى في حد ذاته «موقفاً سياسياً» يتحين الفرصة للظهور؛ كما وقع للقاضي أبي حامد الاسفراييني قاضي بغداد (406 هـ) الذي بلغ من نشوته بنفوذه العلمي أن صار يهدد الخليفة بنفس الجمهور الذي يحكمه هذا الأخير، مواجهاً له بالقول: «إعلم أنك **لست بقادر** على عزلي عن ولايتي التي ولانيها الله تعالى[185]. وأنا قادر أن أكتب إلى [أهل] خراسان **بكلمتين** أو ثلاث**أعزلك عن خلافتك**»![186].

وإذا كان هذا الموقف يمثل نشوة العالم بنفوذه المعرفي، فإن تأثير هذا النفوذ وخروجه من القوة إلى الفعل أمر لم يكن ليغفل عنه رجل السياسة. وقد

---

(183) الغياثي، فقرة 427؛ وفي تعريف المحاسبي (243 هـ) لمفهوم الرئاسة قال: هي «حب التعظيم والتسخير للعباد والحقرة لهم، وإن لا يُردّ شيء من قوله، ولا يساوي في العلم بغيره! ولا يَتقدَم عليه غيره، وإن وَعظ عَنِفَ! وإن وعظ عنّف فلم يقبل، وعَنِف وإن علم أنه قد أخطأ؛ فلو علّمه الناس أو وعظوه لم يَظهر الرجوع لئلا تنكسر رئاسته»! المحاسبي، الحارث، الرعاية لحقوق الله، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1405.4 - 1985. ص 223، [تحقيق عبد القادر أحمد عطا].

(184) ميتز (آدم)، جـ I، ص 380-381.

(185) نظرياً، تَعتبر ولاية القاضي ولاية عامّة، من حيث كون القاضي نائباً عن الأمة وممثلاً لحقها العام، وإن كان التقليد صادراً في البداية عن الخليفة. وإلي هذا يشير كلام الاسفراييني رغم ما فيه من مبالغة.

(186) ميتز، نفسه، ص 382.

بلغ من نفوذ الإمام الأوزاعي، قبل هذا العصر، أن نصح أحد الولاة زميلاً له بعدم التعرض للأوزاعي، إمام الشام، قائلاً: «دعك عنه، والله لو أمر **أهل** الشام أن يقتلوك لقتلوك» واعترف وال آخر قائلاً عن الأوزاعي: «كنت أخاف منه أكثر مما أخاف الذي ولاني»![187].

ويجدر التذكير بهذا الصدد أن متقلد القضاء في صدر الإسلام لم يكن، كما كان كاتب الديوان، مجرد «موظف» منفِّذ تابع للخلافة أو للسلطان أو الوزير، وإنما كان القاضي يعتبر بحكم مهمته مشدوداً إلى طرفين متقابلين، العلم والسياسة؛ من حيث أن متقلد القضاء يمثل، من جهة، نموذجاً للمعرفة و«فقه» الحوادث والقدرة على الاجتهاد؛ كما يمثل، من الجهة المقابلة، الفرصة أو المناسبة التي تتحول فيها «المعرفة» العلمية إلى واقع عملي وممارسة مجتمعية قد تكون لها انعكاسات سياسية فعلية. من ثم يظهر أن ممارسة القضاء مثَّلت بالنسبة للعديد من الفقهاء متنفساً وإطلاقاً للمكنون «المكبوت» من رغبات تأكيد حضور سلطتهم المعرفية في المجتمع الإسلامي. والملاحظ بهذا الصدد أنه بالرغم من ميل الماوردي إلى جعل سلطة القاضي دون سلطة الخليفة أو حتى صاحب المظالم، إلا أن حديثه عن شروط تولي القضاء جعل من الفقيه ـ القاضي يتقمص نفس الصفات والخصال المعتبرة في تقلد منصب الخلافة أو الإمامة العظمى. وهو أمر له دلالته من حيث إن الفقيه **القاضي يصبح متمتعاً بنفس مميزات رجل السياسة!** بل إذا كانت الضرورة قد أرغمت الماوردي على التخفيف من شروط الاضطلاع بالسلطة السياسية والاعتراف بواقع شرعية سلطة «المتغلب»، رغم تجرده عن شروط معتبرة في الممارسة السياسية الشرعية؛ فإنه، بالمقابل، لم يقبل التخفيف من شروط القضاء **التي هي ذاتها شروط الإمامة**، معتبراً تكامل تلك الخصال شرطاً في صحة ولاية القاضي «وإن انخرم منها وصف منع من الشهادة والولاية، فلم يسمع له قول ولم ينفذ له حكم»![188] ومعلوم أن الماوردي لا يفرض هذا الموقف في حق الإمام الجائر أو في حق

(187) ابن الأثير، البداية والنهاية، جـ X، ص 120.

(188) الأحكام السلطانية، ص 65.

السلطان والأمير المتغلب المستبد. بل حتى لو وقع التغاضي، بحكم الاضطرار، عن شرط الاجتهاد في منصب الإمامة، وهو شرط ضروري فيه، فإن هذه الضرورة غير مجيزة مطلقاً أن يتعرى القاضي عن صفة الاجتهاد، وإلا ردت أحكامه حتى وإن وافقت الصواب![189].

إن تشديد الماوردي على تكامل هذه الخصال واجتماع تلك الشروط في الممارسة القضائية يأتي تعبيراً عن رغبة الفقيه المكبوتة والمضمرة في إمكانية «الاستقلال» عن السلطة السياسية، بحكم وظيفته، واجتهاده[190]، رغم أنها إمكانية تظل عند الماوردي معلقة ومحض تقدير نظري بحكم العوائق المذهبية وبحكم منطق السياسة خاصة. «وقد منع بعض الفقهاء من اعتزى إلى مذهب أن يحكم بغيره [إذا ما أداه إجتهاده إليه]... وهذا، وإن **كانت السياسة تقتضيه** فأحكام الشرع لا توجبه؛ لأن التقليد فيها محظور والاجتهاد فيها مستحق... **فلو شرط الوالي** - وهو حنفي أو شافعي - من ولاه القضاء ألا يحكم إلا بمذهب الشافعي أو أبي حنيفة... **فهذاشرط باطل**... ويجوز أن يحكم بما أداه إليه اجتهاده، وافق شرطه أو خالفه»[191].

بمثل هذا يكون القاضي مطالباً دوماً بممارسة ما قد يتجاوز عنه في حق الامام ورجل السياسة! وفي ذلك اقتراب لرجل «العلم» من مجال الممارسة السياسية، بل وفيه ما قد يجعله أحياناً «ممارساً» للسلوك السياسي، وإن كان ذلك يتم غالباً على مستوى التأمل والتدبير والكتابة! دون مستوى السياسة الفعلية التي تبغي من صاحبها الاستعلاء والاستيلاء، بتعبير الجويني، أو التفرد على حد قول ابن المقفع. وفي هذا ما جعل العديد من القضاة القدامى، أثناء ممارستهم سلطتهم المعرفية، حريصين على الإبقاء على تلك المسافة الفاصلة بينهم وبين صاحب الشوكة والعصبية ومالك زمام السياسة الفعلية...

---

(189) نفسه، ص 65-66. قارن الغياثي للجويني، فقرة 426-432.

(190) وذلك بالرغم من صعوبة تأكيد ذلك الاستقلال بالنسبة للماوردي سواء في حياته العلمية أو في كتابيه الأحكام السلطانية، وأدب القاضي، حيث يبدو واضحاً ضيق مجال سلطة القاضي مقابل اتساع سلطة والي المظالم...

(191) الأحكام السلطانية، ص 68.

د ـ والجدير بالذكر أن ما شجع على تعميق مثل هذه المسافة بين رجل العلم ورجل السياسة في الإسلام، ذلك الاستقلال النسبي الذي حققته على المستوى الاقتصادي المدارس والمراكز العلمية والمجالس الفقهية عن السلطة السياسية الرسمية حيث كان مستند رجل العلم في بث معرفته على الجماعات الشعبية التي كانت ترعاه وتشجعه، والتي كانت، بكل فئاتها، تجد مكاناً لها في «حلقات الدرس» والتحصيل[192]. وفي هذا ما شجع العديد من الفقهاء على الاستقلال عن السلطة السياسية، بفضل ذلك «الاستغناء» الذي حققه الفقيه تجاه الجهاز الإداري لرجل السلطة، بالرغم من كون مهنة التدريس لم تكن تدر عليه شيئاً كثيراً[193]. بل ربما اعتبر الفقيه أخذ المال من غيره «شبهة» يجب الاحتراز منها[195] فإن أغلب علماء الإسلام وأشهرهم كان يعاني من الفقر، مما سهل ابتعادهم عن السلطة وحرك أناملهم لكتابة سارت في اتجاه مخالف «لأدب الكتاب» الذين رفلوا في رغد عيش الأمراء والسلاطين والخلفاء. وقد ذكر أبو حيان التوحيدي[196] عن شيخه أبي سليمان المنطقي، في ظل السلطنة البويهية، أن «حاجته ماسة إلى رغيف، وحوله وقوته قد عجز عن أجرة مسكن وعن وجبة غذائه وعشائه»! ورغم علو كعب جار الله الزمخشري في العلم واشتهاره بذلك بين الناس، إلا أنه لا يملك إلا أن يسجل مفارقته بالقول:

غـنـي مـن الآداب، لـكـنني إذا نظرت فما في الكف غير الأنامل
وما حق لمثلي أن يكون مضيقاً وقد عظمت عند الوزير وسائلي![197]

ولعل في هذه «المعاناة الاقتصادية» البئيسة للفقهاء وما يستتبعها من

---

(192) الدوري (عبد العزيز)، مقدمة في التاريخ الإقتصادي العربي، ص 81.
(193) قارن ب ميتز (آدم)، مرجع مذكور، ج I، ص 325.
(194) نفسه، ص 326،
(195) ظهر الإسلام، ج I، ص 115-121.
(196) الإمتاع والمؤانسة، بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت، ج I، ص 31.
(197) وسوف يعود ابن دقيق العيد ليسجل هذه المفارقة بين رجل العلم وبين «أهل المناصب» بالقول: لهم مريحان: من جَهل وفرط غنيٍ وعندنا المتعبان: العلم والعدم! وانظر بقية نقده للوضع السياسي في: الصعيدي (عبد المتعالي)، المجددون في الإسلام، ص 268-271.

شعور بالاستقلال ومن رغبة مكبوتة في الإفلات من هيمنة سلطة رجل السياسة، ما جعل ابن خلدون يميل إلى تعميمه **كظاهرة قارة في تاريخ الإسلام**، تعبر عن «أزمة» الفقيه الذي ينزع نحو الاستقلال عن صاحب العصبية، رغم افتقاره للوسائل الكفيلة بتحقيق ذلك على المستوى الواقعي! حيث يدرج ابن خلدون العلماء والفقهاء ضمن الأصناف الذين «**لا يخضعون لصاحب الجاه**، ولا يتملقون لمن هو أعلى منهم [اقتصادياً وسياسياً]... فيستنكف أحدهم عن الخضوع **ولو كان للملك**...»![198] ومبعث هذا الرفض للخضوع، حسب تحليل ابن خلدون، شعور «رجال العلم» بقيمة معرفتهم لديهم ولدى الجمهور ـ المجال المناسب لاختيار كل سلطة ـ ولأجل هذا، أي «لشرف بضائعهم، [فهم] **أعزة على الخلق** وعلى نفوسهم. **فلا يخضعون لأهل الجاه**... بل ولا تفرغ أوقاتهم لذلك، لما هم فيه من الشغف بهذه الصنائع الشريفة المشتملة على **أعمال الفكر والتدبر**، بل ولا يسعهم ابتذال أنفسهم لأهل الدنيا[199] **لشرف صنائعهم**، فهم بمعزل عن ذلك. **فلذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب**»![200] وتلك، على ما يبدو، صورة من صور أزمة المفكر عبر تاريخ دول الإسلام، وهذه هي «ضريبة» صناعته!

وإذا كان ابن خلدون يسجل كل هذا ويحتج له بدولة المأمون العباسي وبالوضعية الاقتصادية لقضاتها وفقهائها، ورغم كون أدبيات القضاء بالمشرق، وعلى رأسها كتاب **أدب القاضي** للماوردي، تميل في الغالب، وبخلاف أدبيات القضاء بالغرب الإسلامي، إلى إدراك سلطة القاضي تحت إمرة وهيمنة والي المظالم ورجل السيف، إلا أن تلك الأدبيات المشرقية احتفظت، مع ذلك، ببعض المواقف الرافضة لذلك الاحتواء. ومما له مغزاه، وهو ما يؤكد حكم ابن خلدون سالف الذكر، رواية الجهشياري[201] عن وزير المأمون الفضل بن سهل. فقد كان هذا الوزير حاقداً على عبد الله بن مالك وحاول

---

(198) المقدمة، ص 698.

(199) وهم أهل الجاه وأصحاب النفوذ الاقتصادي والسياسي.

(200) المقدمة، ص 699، 701-702.

(201) كتاب الوزراء والكتاب، ص 314-316.

تأليب وجوه القوم على خصمه. وأراد ـ بمعية الخليفة نفسه وتدبيره ـ إذلال الرجل وإيقاع العقاب عليه. فقام المأمون بنفسه باستدعاء القاضي للحكم بين الخصمين. وادعى الفضل أمام القاضي ان ابن مالك قد شتم أمه! فما كان من القاضي إلا أن أمره بإحضار أمه لتطالب بحقها أو توكله عنها بشهادة شاهدين! غير أن رجل السلطة، ابن سهل، لم يكن لتعوزه الرجال، فما لبث أن عاد برجلين شهدا له بذلك. وحين أنكر المتهم الدعوة طالب القاضي الوزير بالبينة؛ ومرة أخرى «التقط» الفضل رجلين آخرين يشهدان له بما ادعاه على خصمه. وعندئذ طالب بأخذ القصاص من غريمه. فما كان من القاضي، وهو في حريم الخليفة، إلا أن أجابه، مستنكراً لسطوته ولطريقة اصطناعه الرجال واستغلال نفوذه في ذلك، بقوله له: «ليس بمثل هذين الشاهدين تباح ظهور المسلمين»!

لكن الأغرب أن الخليفة المأمون، الذي كان يسمع وقائع ذلك من وراء حجاب، صاح في القاضي: «أحكم بشهادتيهما»! فأتاه اعتراض القاضي «أما أنا، فما أبيح ظهر مسلم بشهادة هذين، ولا أحكم بقوليهما. وأنت الإمام، إن رأيت أن تحكم فافعل»! وهو موقف أذهب صواب الخليفة فأمر بسحب القاضي المسكين، الفاقد لسلاح السيف، وإخراجه من القصر. ثم أمر بضرب «المتهم» كما كان قد عزم. أما القاضي، فقد ظل متمسكاً بموقفه، بل «لم يعاود القضاء وامتنع. فولى المأمون غيره»!

هـ ـ لذلك ليس بالمستبعد أن تكون محاولة السلطة العباسية، منذ وقت مبكر، **لتنظيم خطة القضاء** تندرج ضمن الرغبة في تفادي مثل هذا «التحدي» الممكن من قبل رجل العلم في الإسلام تجاه السلطة السياسية. ولعل سعي العباسيين لتبني «مذهب رسمي» عقائدي للدولة، وإحداثهم منصب «قاضي القضاة» كان علاوة على بعده الإداري التنظيمي ـ يستهدف إحكام الخناق وضرب الحصار على «السلطة العلمية»[202] التي يبدو أنها، في صورتها التي بين أيدينا ا لآن ـ وهي ممارسة القضاء والفصل بين الخصوم ـ قد عرفت مضايقة ومنافسة من طرف رجل السلطة الذي أناب

(202) الدوري (عبد العزيز)، «الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي»، مرجع سبق ذكره، ص 64.

عنه «والي المظالم» لينافس به سلطة القاضي ويضيق من اختصاصاته، خاصة ما تعلق منها بالجانب السياسي والجنائي.

ويحق لنا من خلال العلاقة الهشة والغامضة المشوبة بالريبة والحذر بين القاضي ووالي المظالم، أن نرى في إحداث هذ المنصب الأخير وفي السلطة الواسعة التي خولت له، ما يسجل ويكرس ذلك الفصل المرغوب فيه ـ والذي درجت عليه الدول السلطانية ـ ما بين النموذجي والواقعي، بين السياسية الشرعية وبين مصلحة النظام السياسي. ولعل ما يفسر ذلك حصر مؤرخي «النظم» في المشرق مهمة والي المظالم في كونه ينظر في كل «**ما يعجز عنه القاضي**، فينظر فيه من هو **أقوى منه يداً**»[203]. وما دام الحديث عن رجل العلم ورجل السياسة لم يخرج، هكذا، عن مفهومي القوة والعجز، فهو حديث يخفي صراعاً حول مقصود وغاية كل قوة، وهي «السلطة» ذاتها. وخلافاً للمواقف العملية التي سبق الإشارة إلى بعضها، فيما يخص مشكل القضاء، فقد عرفت العلاقة بين القاضي، المعين من طرف الخليفة أو قاضي القضاة وبين والي المظالم، المعين من قبل الوزير ـ المالك الفعلي للسلطة السياسية ـ عرفت تلك العلاقة تطوراً انتهى بالقاضي إلى استسلامه وخضوعه لوالي المظالم؛ حيث أصبحت «الحدود»، وهي أقرب المواضيع المجتمعية للمجال السياسي، موكولة إلى «تقدير» والي المظالم دون اعتبار للضوابط الشرعية[204] أو رجوع إلى القاضي المقنن لحدودها، بحيث «كانت ترفع الظلمات من حكم القضاة إلى أصحاب المظالم، ولا سيما الوزير الذي يجلس للمظالم. وهذا يخالف النظرية الفقهية»[205]. ولعل في هذا الخلاف حول نظر القاضي ونظر والي المظالم ما يعكس ذلك الصراع المشار إليه مراراً بين رجل القلم ورجل السيف في الإسلام.

---

(203) المقريزي، الخطط، ج II؛ انظر أصل هذه الرؤية لسلطة القاضي عند الماوردي ثم القرافي. وهي الرؤية التي سينقضها ابن فرحون المالكي في كتابه تبصرة الحكام...

(204) كما سنلمس ذلك، يكاد مفهوم «السياسة» عند الشاطبي ينحصر فيما يمارسه والي المظالم من تجاوزات لا ضابط لها غير مصلحة السلطان.

(205) ميتز (آدم)، ج II، ص 409-410.

4 ـــ رفض «التغلب» وفحوى الخطاب

بفضل طبيعة المنطق الأصولي، وبحكم مختلف مستويات علاقة الفقيه بالواقع، ونظراً لاضطراره إلى أسلوب الإضمار بدل الإفصاح ـ وهو ما سنبرر إشكاليته لاحقاً ـ فإن الموقف الفقهي من السلطة «الشرعية» ـ سلطة الخليفة ـ قد يتخذ أحياناً كثيرة أسلوباً نقدياً غير مباشر، يعتمد التورية **والإشارة والإضمار**، عبر تحديد الفقيه لموقفه من السلطة «غير الشرعية» الممثلة في سلاطين «التغلب»! فيأتي نقد الفقيه للسلطان المتغلب كنقد غير مباشر لمعاناة الفقيه من استبداد الخليفة نفسه! مدرجاً ذلك ضمن فحوى الخطاب أو «قياس الأولى» الذي يجعل المسكوت عنه (= الخليفة) أولى بالحكم من المنطوق به (السلطان المتغلب). ولعل في هذا ما دفع بالفقيه إلى تفضيل أسلوب الإضمار والتورية والنقد غير المباشر للسلطة السياسية عامة، على ذلك الأسلوب الآخر الذي قد يجعله في مواجهة سافرة مع المالك للسيف، وهي المواجهة التي طالما حاول الفقيه تفاديها والتحذير من «الفتنة» المحتملة عنها!

أ ـ لأجل هذا، حينما واجه الخليفة أبو جعفر المنصور الإمام مالكاً بذلك السؤال المباشر والمحرج: «أي الرجل أنا؟ أمن أئمة العدل أم من أئمة الجور؟»! لم يأته من الفقيه الأصولي جوابٌ مباشر: غير أن طريقة «تملصه» من الجواب جاءت محملة بدلالة سياسية مضمرة، لا نظن أنها غابت عن صاحب السؤال. فكان جواب الإمام مالك: «يا أمير المؤمنين! أتوسل إليك بالله تعالى، وأتشفع إليك بمحمد ﷺ، وبقرابتك منه، **إلا أعفيتني من الكلام في هذا**»![206] وهو استعفاء يضمر بذاته «موقفاً» لا يخفى بعده السياسي، لم يحل دون الإعراب عنه بهذه الطريقة أن يكون موضوع التقويم من عترة الرسول ﷺ وأميراً للمؤمنين! مع اعتراف الإمام مالك أنه لم يكن يتوقع، فيما لو واجه رجل السلطة بالنقد المباشر، سوى العنف والدم؛ ذلك أن نفس الخليفة قد أرسل إليه يطلبه ويطلب بمعيته الفقيه «ابن طاوس»؛ فدخلا عليه، وصار ابن طاوس يؤاخذ الخليفة ويغلظ له في القول. فيروى الامام

(206) ندوة الإمام مالك، مرجع سابق، ج I، ص 35.

مالك قائلاً عن نفسه وعن صاحبه: «فضممت ثيابي من ثيابه، مخافة أن يملأ ثيابي **من دمه**»![207] كناية عما كان يتوقعه من تصرف «الخليفة» معهما، خاصة في مثل ذلك الموقف.

ومن جهة أخرى، إذا كان الإمام مالك قد فضل ألا يجيب الخليفة المنصور عن سؤاله المباغت والمحرج، سابق الذكر، فإن قراءته «للسوابق» السياسية في تاريخ الأمة كانت مناسبة له، كما هو الأمر بالنسبة للعديد من المتكلمين والفقهاء، للخروج عن صمته والبوح بما يخفيه من موقف تجاه السلطة السياسية القائمة. وقد أورد السيوطي خطبة أبي بكر الصدّيق المشهورة حين توليته الخلافة وتحديد الخليفة الأول فيها لشروط وحدود الطاعة، معقباً عليها بقولة الإمام مالك «لا يكون أحد إماماً **أبداً** إلا على هذا **الشرط**»![208] ومضمن هذا، أنه مهما يكن من حرص إمام المدينة على عدم مواجهة السلطة السياسية بكيفية مباشرة، ورغم أسلوب الحذر الذي سلكه في علاقته معها، شأنه في ذلك شأن الحسن البصري قبله، فإن إمام دار الهجرة ظل مع ذلك مخلصاً لروح ما سميناه في مقدمة هذه الدراسة بمدرسة المدينة، خاصة بعد الذي عانته المدينة من جانب السلطة السياسية بدمشق ثم بغداد.

وفي ضوء هذا نفهم موقف الإمام مالك من البيعة لبني العباس حيث يبرز ذلك الموقف إثر «نكث» العباسيين لبيعتهم القديمة التي رضوا بها للإمام محمد بن عبد الله (النفس الزكية)، هذا الذي سبق لأبي جعفر المنصور أن قال فيه حين مبايعته له «ما في آل محمد صلوات الله عليه أعلم بدين الله ولا أحق بولاية الأمر منه»![209] وحين تفرد العباسيون بنتائج الثورات ضد الأمويين ابتدعوا صيغة جديدة لأخذ بيعة الناس لهم، نصها «أبايعكم على كتاب الله وسنة رسوله محمد صلوات الله عليه وآله، عليكم بذلك عهد الله وميثاقه والطلاق والعتاق والمشي إلى بيت الله الحرام، وعلى ألا تسألوا رزقاً ولا

---

(207) العقد الفريد، ج I، ص 55.

(208) فتحي عثمان، التاريخ الإسلامي والمذهب المادي في التفسير، ص 134.

(209) عمارة، المعتزلة والثورة، ص 88-89: النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج II، ص 139 - 140.

طعاماً حتى يبتدئكم به ولاتكم». ولقد كان هذا النكث من قبل العباسيين لأبناء عمومتهم من العلويين، الوقع في نفوس العديد من الفقهاء، منهم أبو حنيفة وابن هرمز ـ أستاذ مالك ـ ومالك نفسه، والشافعي[210]، حيث رفض بعضهم مشايعة بني العباس، في حين احتج البعض الآخر بأن في أعناقهم البيعة الجديدة التي أعطوها لأبي جعفر المنصور وما ارتبط بها من العهود والمواثيق والأيمان المغلظة.

من هنا تأتي فحوى «فتوى» الإمام مالك بن أنس، حين أعلن «للعموم أن كل من سبق له أن بايع أبا جعفر المنصور وأعطاه العهود والمواثيق وحلف بالطلاق، يجوز له أن ينتقل إلى تأييد الخليفة الحق؛ ولا يحاسبه الله على بيعته الأولى لأنها كانت مكرهة. وكما أن الطلاق المكره لا يلزم، كذلك بيعة المكره لا تلزم»[211]. ومهما يكن من موقف الإمام مالك من مشكلة «الخروج»[212]. فإن إصراره على التحديث بحديث «ليس على المستكره طلاق» رغم علمه بـ «توظيف» الخارجين على السلطة العباسية لهذا الحديث ضد شرعية هذه الأخيرة، يعتبر من طرفه تأييداً غير مباشر لهؤلاء. ومعلوم أنه في نفس الظروف التي امتحن فيها الإمام مالك، استدعى الخليفة المنصور الإمام أبا حنيفة وسقاه سماً، كما مر بنا من رواية صاحب **«كتاب المحن»**، وذلك نظراً لرفض أبي حنيفة القضاء ولتأييده لإبراهيم بن عبد الله الذي قام بالعراق بعد مقتل أخيه محمد النفس الزكية.

والملاحظ أخيراً بخصوص الامام مالك، وبغض النظر عن الجانب الأصولي المحض لتمسكه بأصل «عمل أهل المدينة»، وموقف كل من الليث بن سعد والشافعي منه[*]، فإن ما له دلالة خاصة أن يعلن الإمام مالك اتخاذه، كمرجعية فكرية وكأصل من أصول الاستنباط في مذهبه، «إجماع أهل

---

(210) ندوة الإمام مالك جـ II، ص 58-60؛ النشار، نشأة...، جـ II، ص 140؛ عمارة، المعتزلة والثورة، ص 90.

(211) نفس المعطيات الأخيرة.

(212) الفاسي (علال)، نضالية الإمام مالك ومذهبه، الرباط: مطبعة الرسالة، 1988، ص 7-12.

(*) انظر BRUNSCHVIG، مرجع سابق.

المدينة» رغم كون مجتمع المدينة هذا كان يشكل طيلة عهد الأمويين وشطراً من عهد العباسيين بؤرة لمعارضة السلطة السياسية الرسمية التي ظلت تنظر إليه بعين الريبة وتسعى، جاهدة، لاجتثات تقاليده العلمية والسياسية أيضاً... فأن يعلن الامام مالك تمسكه بما أجمع عليه أهل المدينة خاصة، فذلك تأكيد منه لإخلاصه لتراث المدينة، الذي كانت مدارسه العلمية أبرز ممثل له؛ وقد سبق أن وقفنا في المقدمة على أهمية «مدرسة المدينة» وعلى عمق الأبعاد والمقاصد السياسية لنشاطها الفكري والعملي. أو ليس أهل المدينة، جميعاً، ضحَايا «واقعة الحرة»، وقد سمع مالك من شيوخه المباشرين مدى الذل والهوان الذي أصاب أبناء الأنصار والمهاجرين في تلك الوقعة، مثلما أصاب مكة ةأصابٌ الكعبة، بأمرٍ من يزيد بن معاوية! أوَلم يدخل الإمام مالك على الخليفة المنصور الذي واجهه بالحكم على أهل الحِرمين (مكة والمدينة) بكونهم «أسرع الناس إلى الفتن»؟ (213) فلو أراد إمام دار الهجرة التقرب إلى السلطة السياسية لوجد الطريق سهلاً إلى ذلك بإسقاط هذا الأصل الذي انفرد به دون غيره. والذي يكفي لندرك بعده أن نرى فيه محاولةً لإضفاء الشرعية على إجماع أولئك الذين قاموا طويلاً سلطتي دمشق وبغداد.

غير أن الإمام مالكاً، وهو وارث تراث المدينة العلمي والسياسي، قد اعتبر إجماع أهلها، من جهة أخرى، صورة من صور «السنَّة» كما وجد فيه بالخصوص وسيلة جديدة «لضبط» قراءة النص الشرعي، تفويتاً للفرصة على كل من يحاول، باسم القياس أو محض العقل، استغلال النص لصالحه، مثلما سبق وأن استغل سياسياً مفهوم الإجماع ذاته كمفهوم شرعي، منذ قيام السفّاح والمنصور بدعوة الناس إلى تحويل البيعة إليهم؛ وكما استغل أيضاً مفهوم الطاعة الشرعية في كل حملات الحجاج على المدينة أو على غيرها...

ب ـ هذا وإذا كان الماوردي، بحكم ظروفه السياسية الدقيقة المعروفة، سيضطر إلى تقليص تلك «المسافة» بين رجل العلم ورجل السياسة يحاول، إنقاذاً للخلافة «السنية»، إضفاء الشرعية على إمارات التغلب، دفعاً للفتنة وطلباً

---

(213) أبو زهرة، مالك، ص 64. علال الفاسي، مرجع سابق، ص 13.

للوحدة وضماناً للطاعة، فإن ابن حزم، من جهته، بعد قراءته لتاريخ خلافة المشرق ودولها السلطانية، لم يكن على ما يبدو مستعداً لقبول هذا التطويع للشريعة لصالح المتغلب. فحيثما وجد إمام شرعي فلا يمكن بعد ذلك لـ «قوة» المتغلب أن تخلق «شرعية» معترفاً بها، كما سيبرر ذلك الماوردي الذي جعل من مجرد إظهار المتغلب للطاعة، أماناً له وضماناً لمنحه الشرعية؛ رغم ما يتضمنه هذا الجمع بين مفاهيم التغلب والطاعة والشرعية من تناقض على مستوى التصور ومن انعكاس سلبي على المستوى الواقعي التاريخي[214]. لهذا، فإن المتغلب، بحكم التسمية، لا يمكن أن يكون في رأي ابن حزم، حارساً للملة ذاباً عن حوزتها. بل هو بحكم التعريف والتسمية «ظالم، طالب دنيا» بتعبير ابن حزم، وحيث ذلك، إذا «لم يراجع [المتغلب] الطاعة إلا بأمان وعهود وعقود على ألا يتعرض في شيء من حاله ولا عما بيده[215]، فإنه **أمان فاسد وعقد باطل**... ولا يسقط عنه شيء... ولا حد... ولا حق مسلم... وإلا فالإمام [الذي يضفي عليه الشرعية] عاص لله تعالى إن أغفل ذلك»[216]. وحيث ذلك، وإذا كان هذا واجباً في حق المتغلب لأنه «ظالم»، **فهو من باب أولى** ينطبق على الإمام الشرعي ذاته فيما لو سلك بالناس مسلك المتغلب! إذ الإمام الشرعي «هو الإمام الواجب طاعته ما قادنا بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ... فإن زاغ عن شيء منهما **منع من ذلك وأقيم عليه الحد والحق**؛ فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه **خلع وولي غيره**»![217]

وبالرغم من الاختلافات المذهبية، على المستوى الكلامي، مابين الجويني الأشعري والقاضي عبد الجبار المعتزلي، فإنهما يلجآن إلى نفس التعليل الفقهي وإلى ذات القواعد الأصولية، للدلالة على وجوب رفض العقد للمتغلب الفاسق. إذ كيف يجوز، سياسياً، العقد لفاسق وائتمانه على أمور المسلمين كافة، في حين أنه، شرعياً، لا يوثق بشهادته على فلس ولا يعتمد

---

(214) من الواضح أن مفهوم التغلب، في ذاته ينفي قابلية الطاعة، لأنه في صورة انبثاقه خروج عن الشرعية وعن الطاعة. وقد ظل كذلك طيلة تاريخ «سلاطين» دولة الخلافة!

(215) وهذا ما يعتبره الماوردي شرطاً كافياً لإضفاء المشروعية على السلطان المتغلب.

(216) ابن حزم، الإحكام، ج 5، ص 36؛ المحلي، ج II. ص 308-309.

(217) ابن حزم، الفصل، ج 4، ص 104.

حتى في مال ولده![218] و«إذا كان الفسق يمنع من كونه [= الفاسق] شاهداً وحاكماً [= قاضياً] فبأن يمتنع من كونه إماماً **أولى**»[219]. ولم يجوز الشرع الصلاة خلف الفاسق إلا لكونها لا تتعلق بحقوق الغير، مثلما جوز في نفس الحالة الإصداع بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... وإذا كان من أبرز مهام الإمام إقامة الحدود «فما الذي يمنع إذا وقع منه ما يوجب الحد أن تقيم [الأمة] إماماً سواه فيقيم عليه الحد؟... فلا يحل لمسلم أن يخلي أئمة الضلالة، ولاة الجور، إذا وجد أعواناً **وغلب في ظنه** أنه يتمكن من منعهم من الجور»[220].

ويبدو أن القاضي عبد الجبار، بحكم تراثه الكلامي السياسي المعتزلي، يسير في اتجاه مخالف لذلك السبيل الذي سلكه فقهاء السنة ويكرسه الماوردي في كتاباته، ألا وهو محاولة «ترويض» المتغلب ودمجه في الشرعية؛ حيث نراه، عكس ذلك، يقترب من موقف ابن حزم ملاحظاً، في استغراب، أن الذين يجوزون الإبقاء على المتغلب، رغم خروجه وقهره وفسقه[221]، يقعون في تناقض من حيث إنهم يمنعون بيعة من كانت هذه حاله ابتداء، وقبل البيعة؛ ثم يجوزون الإبقاء عليه فيما لو أظهر شيئاً من ذلك بعد البيعة. لكن «إذا كان في الابتداء لا يجوز، فيمن هذا حاله، أن يختار للإمامة، فيجب ألا يجوز أن يكون من هنا إماماً إذا أظهره وقهر غيره عليه... فلا يجوز **إذا زاد فسقه** أن يصير أماماً»![222] وذلك **لأن الوظيفة لا تخلق الشرعية** أبداً، بل العكس هو الصحيح. فلا يجب إذاً الاحتجاج بقيام المتغلب بالحفاظ على مراسيم الإسلام ورعاية بيضته؛ بل لا بد من إقامة سلطته على الشرعية الثابتة بالبيعة والاختيار، حتى يضطلع بمهام السلطة السياسية التشرعية بعد ذلك؛

---

(218) الجويني، الغياثي، فقرة 117.

(219) القاضي عبد الجبار، المغني، ج 20، القسم الأول، ص 201.

(220) قارن: عمارة (حمد)، المعتزلة والثورة ص 32-38.

(221) الفسق في أغلب الكتابات الفقيهية إلى حدود القرن الخامس مفهوم يجمع بين النقائص الأخلاقية الذاتية والجور السياسي والظلم الاجتماعي. وسيقتصر هذا المفهوم على النوع الأول فقط من النقائص في عصور الانحطاط! كما سنشير إلى ذلك.

(222) المغني، ج 20، القسم 1، ص 204-205.

شأنه في هذا شأن العقود الشرعية، التي يراعي أساسها الأول في الصحة والبطلان[223].

إن هذا الموقف «النظري» للقاضي عبد الجبار من مشكلة المتغلب المستبد يعتبر مثالاً للكتابات السياسية ـ الكلامية التي لا تريد التراجع عن نموذجها حول دولة الخلافة الراشدة، رغم ترسخ تقاليد الدولة «السلطانية»؛ رافضة التكيف مع مستجدات وإفرازات هذه الدولة الأخيرة، وحيث إن أمل إيقاف هذه الإفرازات أصبح في حكم المستحيل، فإن مثل هذا الموقف من جانب القاضي عبد الجبار يبدو، تحت ظل السلطنة البويهية، وكأنه إصرار على رفض الواقع المعيش **والحلم بما ينبغي أن يكون**. مع العلم أن صاحبنا الذي يسجِّل هذا الموقف من وضعه السياسي كان، في نفس الآن، يحتل أعلى المناصب التشريعية في السلطنة البويهية، وهي دولة «متغلبة» بالأساس! وكأن مفكرنا المعتزلي يُنَظِّرُ بالليل لدولة الخلافة النموذجية، دولة ما ينبغي أن يكون، محافظاً هناك على «المسافة» بين الفقيه والمتغلب؛ ثم ينزل صباحاً إلى مستوى الواقع المعيش ليساهم في تثبيت دعائم دولة التغلب تشريعاً وقضاءاً! وتلك صورة **لأزمة عامة لدى الفقيه**، معتزلياً كان أو سنياً، سنشير إليها قريباً.

غير أنه برغم الإحساس الشديد الذي أبداه الفقيه، غالباً، تجاه مشكل «الفتنة»، فإن مراجعته لبعض أسس تجربة الدولة السلطانية، من قبيل نظام الارث وولاية العهد، لم تخف لديه، رغم ذلك الإحساس، رفضه لواقع التغلب المترسخ في تلك الدولة بواسطة مثل تلك التنظيمات. وعلى سبيل المثال، إذا كان الجويني لا يطعن في تقليد التولية للعهد على الشكل الذي جرت عليه رسوم الخلافة بعد العهد الراشدي، معتبراً إياه إجراءً تنظيمياً «ظني الدلالة»، لا قطعياً في ذاته، يحتمل من ثم الأخذ والردّ؛ إلا أنّه، بعد هذا، لم يملك نفسه أن يلاحظ قائلاً بصدد تجربة ولاية العهد في دولة الخلافة الأموية والعباسية وإفرازاتها «السلطانية»: «ولم أر التمسك بما جرى من العهود من الخلفاء إلى

(223) نفسه، ص 273-274.

بنيهم، لأن الخلافة بعد منقرض الأربعة الراشدين شابتها شوائب **الاستيلاء والاستعلاء**، وأضحى الحق المحض في الإمامة مرفوضاً وصارت **الإمامة مُلكاً عضوضاً**[224]»!

جـ - هذا وفي ضوء ما سبق، وبصدد موقف الفقيه والمتكلم من مشكلة المتغلب السياسي عامة، نود أن نعيد النظر فيما نسبه الشهرستاني والأشعري إلى كل من عبد الرحمن بن كيسان «الأصمّ» (حوالي 250 هـ) وهشام الفوطي (218 هـ) المعتزليين من موقفٍ، اعتبر شاذاً، تجاه مشكلة السلطة عامة، بل وتجاه مشكلة التغلب السياسي، كما نرى خاصة.

فحسب نص الشهرستاني، فقد «قالت النجدات من الخوارج وجماعة من القدريين، مثل الأصمّ وهشام الفوطي، إن الإمامة **غير واجبة في الشرع** وجوباً لو امتنعت الأمة عن ذلك **استحقوا اللّوم والعقاب**؛ بل هي مبنية على معاملات الناس. **فإن** تعادلوا وتعاونوا وتناصروا على البرّ والتقوى، واشتغل كل واحد من المكلّفين بواجبه وتكليفه **استغنوا** عن الإمام ومتابعته. فإن كل واحد من المجتهدين **مثل صاحبه** في الدين والإسلام والعلم والاجتهاد، والناس كأسنان المشط... فمن أين يلزم **وجوب الطاعة** لمن هو مثله؟!»[225]. كما نسب الأشعري للأصمّ قوله: «لو تكاف الناس عن التظالم **لاستغنوا** عن الإمام»[226]. وبغض النظر عن مدى صدق هاتين الروايتين. وتفوقهما في الإعراب عن وجهة النظر هذه، فمن الممكن القول إن هذا المعبَّر عنه يبدو وكأنه جاء كرد فعل وكمحاولة نقدية مباشرة لواقع السلطة وممارساتها السلطانية السنية، وللنظرية والسياسية الشيعية على السواء.

ذلك أننا نظن، خلافاً لبعض التأويلات الإسقاطية المعاصرة، أن موقف الأصمّ والفوطي إنما يصدر عن اقتناع بأن مصدر **الأمر والوجوب** لا يمكن أن يكون غير الشرع، دون أية جهة أخرى، وهو ما أكّده في نفس الفترة الإمام

---

(224) الغياثي، فقرة 206.

(225) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 481-484.

(226) الأشعري، مقالات الإسلاميين، جـ II، ص 149.

الشافعي وبالتالي فإن المقصد الأساسي في ذلك الموقف يرمي إلى نزع القداسة التي ضربتها السلطة السياسية حول نفسها، أو تلك التي أضفتها أغلب فرق الشيعة على منصب الإمامة في نسقها الفكري؛ هذه القداسة التي وصلت بأصحابها وبالداعين إليها إلى اعتبارها من «الواجبات الدينية» المدركة عقلاً والتي لا يجوز أن تتخلف، وإلاّ تحملت الأمة بكاملها مغبة تقاعسها عن تنصيب الإمام. وكأن الإمامة تصبح في هذا النسق الفكري **غاية في ذاتها**؛ ويصبح الإمام مطلوباً لذاته لأنه «حجة» العالَم، كما قال بعض خلفاء بني أمية وبني العباس؛ أو لأنه «قطبه» ومحوره الذي عليه يدور، كما تقول الشيعة...!

لذلك كان المقصد الأساس للأصمّ والفوطي يرمي، في الأخير، إلى تفادي تركيز السلطة في يد الإمام وسحب الشرعية **غير المشروطة** التي أراد الخلفاء إضفاءها على مناصبهم والتي كانت سلاحاً يلوّحون به ضد كل متابعة لاختياراتهم السياسية. ويبدو من ثم، أن المفكّرين المشار إليهما ينظران إلى السلطة في المجتمع **نظرة وظيفية محضة**، ممّا جعلهما يطرحان ذلك **الافتراض** القائم على إمكان تصور مجتمع مثالي يستطيع أفراده أن يتعادلوا ويتناصفوا فيما بينهم، دون حاجة إلى «سلطة متميزة» يحتكمون إليها. وحينئذ - لو وُجد هذا المجتمع - فلن يكون هناك مبرر لقيام سلطة مستقلة، لأن وظيفة هذه الأخيرة محصورة دوماً في دفع التعادي بين الناس والفصل بينهم في المشاكل التي قد تنشب بينهم. فإذا ما ارتفعت أسباب هذه المشاكل ارتفع بالتالي مبرر وجود تلك السلطة!

نعم! لقد نُعت هذا الموقف بالشذوذ من طرف مؤرخي الكلام حينما اعتبروه خروجاً عن «إجماع» المسلمين حول وجوب السلطة. إلا أننا نظن أن ليس في موقف الأصمّ وزميله المعتزلي ما يتضمن **دعوة فعلية** لإلغاء السلطة، بقدر ما يتضمن موقفهما تقييداً لحدود سلطة الجهاز الحاكم، وضبطاً لمفهوم الطاعة الواجبة التي يبدو أن تطور النظريات السياسية لكتّاب الدواوين، خاصة، جعلت منها **حقاً غير مشروط** للسلطة القابضة على جهاز الحكم. مواجهة لهذا، رأى المفكران المعتزليان أن يصلا إلى تحديد مفهوم الطاعة ليس عن طريق تحليل صور «البيان»، كما سلك ذلك الإمام الشافعي، ولكنهما فضّلا

الوصول إلى نفس التحديد انطلاقاً من مجرد «افتراضٍ» من شأنه أن يوضّح وظيفة السلطة السياسية، ويضبط بالتالي طبيعة العلاقة بين الأمة أو الجماعة والسلطة الحاكمة. وهو الافتراض الذي أدى أولاً، وعلى المستوى النظري، إلى الفصلِ بين الشريعة والشرعية «المطلقة» لرجل السلطة؛ وقد كان الجمع بينهما يشكّل السلاح الفعّال الذي كانت تلوّح به كل سلطة تجاه الخارجين عليها أو المنتقدين لاختياراتها.

كما أن منطق ذلك الافتراض، يؤدي، من جهة ثانية، إلى إناطة مصدر السلْطة بالجماعة بدل «رجل السلطة»، إذ يمكن للأمة أو الجماعة أن تستغني عن الإمام، وتظل مع ذلك مالكة لسلطتها ومتميزة بخصائصها كأمة قائمة الذات. في حين أنَّ الإمام لا وجود له منفرداً ولا يملك بذاته سلطة! ومن ثم لا يعدو أن يكون هذا الفرد مجرد جزء من الكل، الذي هو الأمة، لا يملك، بالتالي، الحق ـ بعد تنصيبه من قِبلها وكيلاً عنها ـ أن يحمل الناس على التزام طاعته إلا بالقدر الذي خوّلته الشريعة في ذلك.

ذلك هو قصد المفكرين المعتزليين، ولم يكونا يعنيان نفياً فعلياً للسلطة في المجتمع. بل قصدهما تحديد مفهوم السلطة وحصر وظيفتها الشرعية، وبالتالي التأكيد على شروط الطاعة التي هي الإطار التنظيمي للعلاقة بين الجماعة ورجل السلطة... ودليلنا على هذا أيضاً محاولة الشهرستاني شرح الموقف السياسي للأصمّ وهشام الفوطي بقوله: إن الناس «لو احتاجوا إلى رئيس يحمي بيضة الإسلام ويجمع شمل الأنام، وأدى اجتهادهم إلى نصبه مقدّماً عليهم، جاز ذلك بشرط أن يبقى في معاملاته على النصفة والعدل؛ حتى إذا جار في قضية على واحد [من الناس] وجب عليهم خلعه ومنابذته...»[227]. ولا يعدو أن يكون هذا الموقف هو ما عبّر عنه ابن حزم وغيره كثير من الفقهاء.

ومن المستغرب بعد هذا أن نجد إمام الحرمين الجويني مصرّاً على أن يفهم موقف الأصَمّ على ظاهره كموقف «فوضاوي»، رافضٍ للسلطة بالمرة،

(227) نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 481.

معتبراً إياه ميالاً إلى القول بجواز ترك الناس مختلفين «لا يجمعهم ضابط ولا يربط شتات رأيهم رابط». ممّا جعله يصف الأصمّ بكونه هَجوماً على شقّ العصا، خارجاً عن ربقة الإجماع[228]؛ لأن موقفه يؤدي، حسب ظاهره، إلى أن يصير الناس، المختلفين دوماً، فوضى لا يجتمعون على حق ولا يردعهم رادع، ولبطل النظام وفشت الخصومات وتبددت الجماعات[229].

وإذا كنا لا نساير الجويني في هذا الفهم لموقف ابن كيسان، ورغم شدّة لهجته ضد هذا الافتراض بإمكانية الاستغناء عن رجل السلطة وعدم وجوب نصبه وجوباً «شرعياً»؛ فإننا نلاحظ أن الجويني، بعد هذه المعارضة الحادة، لا يلبث أن يدلي برأي مبدئي لدى الأشاعرة. يلتقي في العمق مع موقف الأصمّ! حيث نرى إمام الحرمين، بعد دفاعه عن «وجوب» نصب الإمام، يستنتج قائلاً: «فإذا تقرر وجوب نصب الإمام، فالذي صار إليه جماهير الأئمة أن **وجوب النصب مستفاد من الشرع المنقول، غير متلقى من قضايا العقول**»[230]. لكن، أليس مفاد موقف الأصمّ أن **العقل لا يوجب** نصب الإمام، ما دامت وظائف الإمامة يمكن تنفيذها ورعايتها جماعة؟ وهو إذا أنكر الوجوب الشرعي لنصب «الإمام»، فإنه لا ينكر مطلقاً وجوب تنفيذ ما يُعلّق، في العادة، على الإمامة من حفظ مصالح الدنيا والدين. ومن ثم، فالإنكار ليس مسلّطاً على المقاصد أو الوظيفة بل هو موجه ضد «المستبد» بالأمر دون الناس[231]. خاصة إذا علمنا أن القول المتداول: «ما يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن»[232] قد يُفهم كتأكيد لحاجة الناس إلى السلطان أكثر من حاجتهم إلى القرآن! وفي ذلك يكمن خطر «استغلال» رجل السلطة هذه المنزلة وجعله القرآن وسيلة وليست غاية...

د ـ وعلى كلّ، يظل هذا «الإجماع» المفترض حول وجوب المبادرة

---

(228) سوف يكتفي الغزالي بتكرار نفس النقد وبعبارات شبيهة بهذه. قارن بالمستظهري، ص 171.

(229) الجويني، الغياثي، فقرات 15-19، 22-24.

(230) نفسه، فقرة 20؛ أيضاً آخر فقرة 62.

(231) الغريب أن الجويني ـ كما سنبين في القسم الآتي ـ سوف يدافع بحرارة عن إمكانية الاستغناء عن «رجل السياسة» وإناطة مهام التدبير السياسي نفسه بالجماهير من الأمة!

(232) نفسه، فقرة 19.

إلى نصب الإمام **يكرّس شعوراً** بأهمية «السياسي» **في وعي الفقهاء**... وفي ضوء تلك المحاولات لتحديد مهمة رجل السلطة، يلاحظ أن الفقيه ـ وهو في هذا تابع لما أصله قبله المتكلمون ـ لم يؤكد على شيء قدر تأكيده على **المهمة التنفيذية** التي تكاد تكون المهمة الوحيدة المنوطة بالإمام أو الخليفة. وكل المناقشات التي دارت بخصوص ضرورة الدولة أو السلطة كانت تَنصبُّ حول تأكيد الحاجة إلى هذا الدور التنفيذي الخالص للسلطة السياسية، مع التأكيد في نفس الآن على سلب السلطة التشريعية والقضائية من الإمام، وجعلها من اختصاص العلماء والفقهاء الذين تفوِّض الأمة لهم وحدهم حق التشريع والقضاء والفتوى. وفي ضوء هذا ليست إثارة الأصم والفوطي لضرورة السلطة في المجتمع سوى محاولة «افتراضية» لتصور إمكانية الاستغناء عن الإمام من خلال الاستغناء عن مهامه التنفيذية وإرجاعها إلى مجموع أفراد الأمة.

ولهذا نرى القاضي عبد الجبار يحدد مهام السلطة السياسية في المجتمع بقوله[233]:«اعلم أن الإمام إنما يُحتاج إليه لتنفيذ الأحكام الشرعية؛ نحو إقامة الحدود، وحفظ البلد، وسدِّ الثغور، وتجييش الجيوش والغزو، وتعديل الشهور وما يجريْ هذا المجرى». ولا شك أن موقف القاضي بقدر ما يلتقي مع موقف الأصمّ والفوطي المعتزليين، يلتقي في نهاية التحليل أيضاً مع الموقف السنّي الذي يجعل من الإجماع فقط، وليس العقل، مصدراً وحيداً لشرعية السلطة السياسية ووجودها[234].

فإذا كان الإجماع واقعاً حول قاعدة «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، فإن وجوب نصب الإمام إنما هو بالتبعية وليس بالأصل؛ إذ الأصل وجوب إقامة الحدود ورعاية المصلحة العامة «فإذا صحّ إيجاب الله تعالى إقامة الحدود وغيرها، وكان لا طريق إليه إلا بإقامة الإمام، وجب [لذلك] إقامته»[235]. ولا يجوز أن نغفل هنا عن أبعاد هذا النفي للضرورة العقلية في

(233) شرح الأصول الخمسة، ص 750.

(234) المغني، جـ I,20 ص 47.

(235) نفس المصدر، ص 41-47.

نصب الإمام وإقامة السلطة مع التأكيد في آن واحد أن الإمامة من الأمور «المصلحية» وأنها، بالتالي، قضية سمعية شرعية لا عقلية. وعليه، فالخلاف حول هذه المسألة ليس في نظرنا مجرد خلاف نظري، ولا هو محض محاولة لتفسير مشكلة السلطة في المجتمع؛ وإنما المشكلة تعكس **موقفاً** تجاه الذين يريدون إصباغ «القداسة» على مالك السلطة السياسية والرابطين، بالتالي، بين إقامة السلطة وبين الضرورة «العقلية» من الشيعة أو كتّاب الدواوين السياسية. ولقد أبان القاضي عبد الجبار أن محاولة الشيعة إبطال حجية الإجماع في باب الإمامة تهدف بالأساس إلى مقصد «إديولوجي» يرمي إلى استبدال سلطة الأمة والإجماع بسلطة الفرد المعصوم[236]

لهذا كان الموقف الرافض لتلك الضرورة العقلية إنما يصدر عن قصد تقنيني لممارسة السلطة، من حيث إن إدراج الإمامة ضمن الأمور «المصلحية» المحضة والقول بأن الإمام «يراد لأمور «سمعية» كإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام وما شاكلها» [237] يهدف تقليص نفوذ رجل السلطة إلا في حدود ما يخوله له النصّ أو الإجماع. في حين أن التأكيد على الوجوب العقلي في نصب الإمام من شأنه أن يضفي على هذا الأخير مزيداً من الضرورة العقلية. وليس بين هذه الضرورة وبين القداسة والتسليم والخضوع المطلق كبير مسافة[238].

ولا شك أننا بعد هذا البيان لنفي الضرورة العقلية في المتصدي للإمامة والسلطة السياسية، واستبدال مفهوم الضرورة بمفهوم الإجماع، ندرك مدى اقتراب موقف كل من أهل السنة والقاضي عبد الجبار من جوهر الموقف السابق المنسوب للأصم؛ ما دامت تلك المواقف جميعها، يهيمن عليها مقصد سياسي واحد. بل لقد أشار القاضي عبد الجبار إلى شيخه الجبائي قد لاحظ، بحق، أن موقف الأصمّ لا يخرج عن الرغبة في إقامة السلطة على أساس «الإجماع»،

---

(236) المغني، ج 20،1، ص 37، 78-79، 293.

(237) نفسه؛ قارن بنفس الموقف عند الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد الباب 3.

(238) لاندري بعد هذا كيف يجوّز البعض أن يصنف القاضي عبد الجبار ضمن القائلين بالوجوب العقلي في نصب الإمامة، رغم صريح عبارة المغني أن «الرجوع في الإمامة إلى طريق القياس لا تصح» ج 20 ,1، ص 48-49.

وأنه «غير مخالف في ذلك. وإنه إنما قال: لو أنصف الناس بعضهم بعضاً وزال التظالم وما يوجب إقامة الحد، لا ستغنى الناس عن الإمام» «والمعلوم من الناس - يضيف القاضي عبد الجبار - خلاف ذلك. فإذاً [يُفهم] من قوله أن إقامة الإمام واجب» على ذلك الأساس[239].

ولا مجال هنا، بعد الذي أوضحناه، لذلك التأويل الإسقاطي المعاصر الذي زعم أن مقصد الأصمّ وهشام الغوطي إخراج قضية الإمامة «من إطار الشرع والدين إلى إطار المصلحة المدينة للمجتمع.. فليس هناك إذاً نصّ ولا إجماع استند إلى نص، ولا إجماع قد حدث أصلاً... فليس الشرع هو طريق الوجوب[240]». ولا ريب أن هذا الإخراج المزعوم لسمألة الإمامة عن الشرع لا معنى له في الحقل المصطلحي الإسلامي، بل إن المصلحة التي اعتبرت هنا بديلاً عن الشرع والإجماع لا تخرج، هي ذاتها، عن ضوابط الشرع... ونعتقد أن مقصود الأصمّ وهشام أن الإمامة ليست فرضاً كباقي الفروض «الدينية» المحصنة التي إذا لم تُقَمْ، وعلى هيئتها المخصوصة، يقع الإثم واللوم على تاركيها[241]. وكأنها غاية في ذاتها. بل إمامة كان به، وإلاّ - وهذا هو الواقع الغالب وجب إقامتها، جلباً ورعاية لمصلحة عامة دينية، ودنيوية، والإجماع واقع على ذلك.

5 ـــ «فقيه السلطان» عالِم مزيّف

هذا الرفض النظري من طرف رجل العلم لمفهوم ولواقع التغلب السياسي، وذلك الحرص على الاحتفاظ بـ«مسافة» تميّزه عن رجل السيف وتعطيه فرصة للنقد والتقويم، وتحميه في آن واحد من **فتنة السلطة** وإغرائها، وبحكم خصوصية علمه داخل المجتمع الإسلامي وحاجة الجميع إليه «لعموم البلوى»... كل ذلك جعل الفقيه شديد الحرص على التنبيه إلى خطورة

---

(239) المغني، جـ 1,20، ص 45.

(240) عمارة (محمد)، المعتزلة وأصول الحكم، ص 349. انظر أيضاً مجلة الفكر العربي عدد 22، السنة 3 سبتمبر - أكتوبر، 1981، ص 349.

(241) إن موقف الأصمّ وهشام قائم على مراعاة مفاهيم الواجب والثواب والإثم والعقاب... وهي مفاهيم لا تدرك إلا في ضوء المجال الاصطلاحي الفقهي - الأصولي - ومن هنا الفقر بين إثم إسقاط الصلاة وبين القول بإمكانية الاستغناء عن الإمامة...

«الفتنة» التي يشكّلها رجل السلطة بالنسبة إلى الجميع، وعلى وجه الخصوص بالنسبة للفقيه الذي ما إن يقع في «شباك» رجل السياسة حتى يصير فقيهاً مزيّفاً[242] و«فقيه سلطان»، بعد أن كان «عالماً» محتفظاً بتلك المسافة التي تضمن له الاستقلال وتنجيه من الفتنة. لهذا، وبعد أدبيات رفض القضاء، شكّل نقد رجل العلم في الإسلام «لفقهاء السلاطين» مناسبة أخرى لإبراز سلطته المعرفية وفرصة لتعميق انتقاده لرجل السيف ولمختلف صور التغلب؛ كما مثّل ذلك مناسبة له لإبراز مخاطر طموح رجل السياسة في الاستحواذ على السلطة المعرفية ذاتها واستنجاده بالقلم، بعد استئثاره بالسّيف وتفرده بالتدبير السياسي.

أ ـ ومنذ القدم أعرب عبد الله بن المبارك[243] (181 هـ) عن خطورة هذا التلاقي غير المتكافيء بين السلطان أو الملِك «المتغلب» ـ وهو السياسي الزائف ـ بالفقيه الذي يصير، هو الآخر، زائفاً حينما يجعل من «علمه» وفتاواه أداة طيعة، سهلة التوظيف لصالح ذلك السياسي. وقد أثر عن ابن المبارك قوله:

وهل أفسد الدين إلا الملوك وأحبار سوء ورهبانها!

الأمر الذي يجعله ينصح غيره بالقول:

فاستغن بالله عن دنيا الملوك كما اسـ تغنى الملوك بدنياهم عن الدين![244]

وقد أبرز الجاحظ من جهته[245] العواقب المباشرة والسريعة الناجمة عن إلغاء العالم لتلك «المسافة» التي تفصله عن رجل السلطة؛ ملاحظاً، في استغراب، الحالة الاقتصادية شبه الثابتة التي يظل فيها العالم طالب علم ومعرفة؛ لكن ما إن يغيِّر وجهته المعرفية، ويقبل على دراسة «علم الفتوى» وما

---

(242) نستلهم هنا تمييز أفلاطون بين الفيلسوف الأصيل والفيلسوف المزيّف (السفسطائي)، هذا الأخير الذي يعرض بضاعته المعرفية لكل من يدفع أكثر...!

(243) من أشهر الآخذين عن الإمام مالك وأحد شيوخ الإمام الشافعي.

(244) الفاسي (علال)، نضالية الإمام مالك ومذهبية، ص 21-22. ولا معنى لمقصود ابن المبارك بالملوك سوى «الخلفاء» أنفسهم. فسلاطين التغلب لم يكونوا قد ظهروا على عهده!

(245) ميتز (آدم)، جـ I، ص 302.

ابتلى به الناس، وما يعيره رجل السلطة كل اهتمامه، وينتظم في سلك الفقهاء «الموظفين» والقضاة «الرسميين» و«يحفظ كل الشروط في مقدار سنة أو سنتين؛ حتى تمرّ ببابه فتظن أنه من بعض **العمال**، وبالحري ألا يمرّ عليه من الأيام إلا اليسير حتى يصير **حاكماً** على مصر من الأمصار أو بلد من البلدان»! وبذلك ينتقل «العالم» بفعل هذا التحول السريع من رجل علم إلى «فقيه سلطان»، فيصير مفتوناً بالنفوذ السياسي وبالعطاء السلطاني ويتصدر المجالس الملوكية وتزيينها! ولذا حُقّ للغزالي أن يتغيّر وجهه يوم ناداه شيخه الجويني: يا فقيه، «كأنه استقلّ هذه اللفظة على نفسه[246]».

وبغض النظر عن الأسلوب الحاد الذي تميّز به نقد ابن حزم، ومدى انطباق أحكامه على النماذج التي ذكرها، فإن متابعته لـ«فقهاء السلاطين» وتفسيره لانتشار بعض المذاهب على حساب البعض الآخر، يبرزان مخاطر هذا التقرب الذي يحرص عليه الفقيه نحو السلطان. وليس استئثار الأحناف بالمشرق، والمالكية بالمغرب، بمناصب القضاء والفتيا، إلا دليلاً، في رأيه، على «عناية جورة الأمراء وظلمة الوزراء» بهؤلاء الفقهاء الذين «إنما ولاّهم **الطغاة العتاة** من ملوك بني العباس وبني مروان بالعنايات والتزلف اهم عند... عودة الإسلام ملكاً عضوضاً... [وعليه] فأولئك القضاة هم مثل من ولاّهم»! لقد كانت أولى نتائج هذا التقارب بين رجل السياسة ورجل العلم، والذي بدأ تزلّفاً من هذا الأخير نحو الأول، أن صار الفقيه مشاركاً لرجل السياسة في ممارسة استبداده، ولكنه هذه المرة استبداد على المستوى الفكري والعلمي! إذ ما إن «تغلّب» الفقيه أبو يوسف على هارون الرشيد بالمشرق و«تغلّب» الفقيه يحيى بن يحيى على عبد الرحمن بن الحكم بالأندلس! حتى صار لا «يُقلّد القضاء، شرقاً وغرباً، إلا من أشار به هذان الرجلان واعتنوا به». وحيث إن الناس «حراص على الدنيا» فقد اضطر إلى التتلمذ على الفقيهين المذكورين «الجمهورُ، لا تديّناً لكن طلباً للدنيا... واكتساب المال بالتسمي بالفقه... فاضطرت العامة إليهم... وصار من خالفهم [من العلماء] مقصوداً بالأذى، مطلوباً في دمه، مهجوراً... [أما هم] **فتوارثوا** القضاء كما توارثوا **الضياع**؛

(246) نفس المرجع والصفحة.

فرجعوا إلى رأي [ومذهب] مالك طمعاً في **الرياسة** عند العامة **فقط**[247]».

لأجل هذا كان اهتمام رجل العلم شديداً بتبيين مختلف صور «تلبيس إبليس» على الفقهاء وإبراز خطورة «حيله» في إخراجهم من حالتهم الأولى، كطلاب علم ومعرفة، وقائمين بين الناس بالحق والعدل، إلى مجرد «فقهاء سلاطين». والغريب أن الفقيه ما إن يقع في شراك رجل السلطة ويقر بخضوعه وتبعيته له وتردده عليه، حتى تراه ينشط في «إنتاج تبريرات لا تعني شيئاً غير صعوبة استعادة العالم لحرية حركته الأولى، واستحالة استعادة المسافة الواقية بينه وبين رجل السياسة[248].

ب ـ غير أن الخطر الأكبر المتولد غالباً عن مخالطة الفقيه للسلطان وتلبُّسه برجل السياسة، عامة، يكمن في أن هذا التلبس وتلك المخالطة يجعلانه يتجرد عن مهمته الأساسية، كرجل علم مالك لقدرة النقد والتقويم والمراقبة. حيث تتراجع لديه هذه القدرة لتترك المجال لنشاط التبرير والتماس المعاذير والأسباب. وإن «النية [في التقويم والنقد] قد تحسن في أول الدخول [على السلاطين] ثم تتغيّر **بإكرامهم وإنعامهم** أو بالطمع فيهم. ولا يتماسك [العالم بذلك] عن **مداهنتهم** وترك الإنكار عليهم...[249]»! لأجل هذا لم يبالغ رجل العلم في شيء قدر ما بالغ في التحذير من عطاء السلطان ومن فتنة إكرامه وإنعامه. وقد سأل يوماً ابن عقيل الحنبلي فقيهاً عليه حرير وخواتم: «ما هذا؟! فقال: خلع السلطان وكمد الأعداء. فقلت له (يضيف ابن عقيل): بل هو شماتة الأعداء بك إن كنت مسلماً... **خلع عليك السلطان فانخلعت** به من الإيمان...[250]»! هذا علاوة على أن في تطويع الفقيه لعلمه بما يناسب اختيارات وأغراض رجل السلطة، ما قد يجعل هذا الأخير يتوهم في سكوت «العالم» دليلاً على صواب أفعاله، وإلاّ لأنكر عليه «ولما

---

(247) ابن حزم، الإحكام، ج 4، ص 229-231.

(248) انظر: ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص 121-122؛ الغزالي، رسائل حجة الإسلام، ص 138-139.

(249) تلبيس إبليس، ص 122؛ قارن أيضاً: السبكي، عبد الوهاب، معيد النعم ومبيد النقم، بيروت: دار الحداثة، ط. 1983.1، ص 68.

(250) تلبيس إبليس، ص 123.

أكل من ماله»! كما أن من شأن ذلك التطويع أن يجعل جمهور الناس - وهم يتخذون من العالم نموذجهم وقدوتهم - يحسبون اقتراب «عالمهم» من السلطان دليلاً عملياً على عدالة هذا الأخير ومبرّراً كافياً لطاعته والإخلاص له. وفي هذا من الفساد الكبير ما لا يخفى، كما يرى ابن الجوزي[251].

جـ - من جهة أخرى، ورغم التأييد الذي أبداه الغزالي للوزير «نظام الملك»، رغبة منه في الإبقاء على مظاهر الخلافة السنّية ورعاية لمقاصدها - شأنه في هذا شأن شيخه الجويني - ورغم تفضيله لعدم الخروج عن الإمام الجائر، خوفاً من «الفتن» التي تحصد الأخضر واليابس[252]، فإن تجربته الطويلة مع غيره من الوزراء والسلاطين والخلفاء» جعلته يستخلص نتائجها في **«إحيائه»** وفي رسائله العديدة. وهي نتائج تقرن، في آخر المطاف، بين مفهوم السلطان ومفهوم الظلم والاستبداد، وتنصح بالابتعاد عن رجل السياسة والحذر من شباكه، في الوقت الذي تبرز فيه خطورة الدور الذي يلعبه «فقهاء السلاطين» في تثبيت سياسة هؤلاء.

لهذا اعتبر الغزالي كل تقليص أو إلغاء لتلك «المسافة» الفاصلة بين رجل العلم ورجل السياسة سيعود حتماً بالسلب على الأول دون الثاني! غير أن هذه المسافة المراد الإبقاء عليها لم تعد عند الغزالي مسافة معنوية فحسب، تمنع العالم من مشاركة رجل السلطة اختياراته المعروفة؛ بل قد أصبحت تلك المسافة أيضاً مسافة مادية مكانية. إذ الواجب، عند الغزالي، ليس فقط نقد استبداد السلاطين ورفض اختياراتهم، بل لا بد أيضاً من الفرار منهم، مكانياً، وهذا هو الاختيار «الأسلم، [أي] أن تعتزل عنهم فلا تراهم ولا يرونك[253]! وكأن السلطان، بإغرائه الذي لا يقاوم وباستدراجه الكبير، يمثل «طاعوناً» لا نجاة منه إلا بالفرار في وجهه.

إن مفهوم «السلطان» عند الغزالي يكاد يقع في الجهة المقابلة والمناقضة لمفهوم العدل والدين؛ حيث نراه يزكي حكمه هذا باستناده على جملة أحاديث

---

(251) نفسه، ص 122.

(252) إحياء علوم الدين، جـ II، ص 140-141، 145.

(253) نفسه، جـ II، ص 142. وانظر أيضاً للغزالي، فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام، الدار التونسية للنشر، 1972 ص 144. [ترجمها عن الفارسية نور الدين آل علي] «بل لا تسلّم على أي سلطان، ولا تخالطهم، فإن فتنة مجالسة السلاطين كبيرة»!

وأقوال الصحابة والسلف المأثورة. وقد نسب إلى عبد الله بن مسعود قوله: «إن الرجل ليدخل على السلطان ومعه دينه، فيخرج ولا دين له[254]»! وحتى يقطع الغزالي كل محاولة من جانب «فقيه السلطان» لتبرير اقترابه من السلطان وغشيان مجالسه، يوضح أن الفقيه لا ينفك في جميع أحواله مع السلاطين عن الوقوع في «المعصية» بل حتى لو التزم الفقيه السكوت بمحضر السلطان، فإنه بذلك يكون واقعاً في الخطأ الذي يجعله يتخلى عن مهمته الفكرية. وذلك من حيث إن مجرد الدخول أو المرور أو الجلوس بمحضر السلطان لا يكون في الغالب إلا في الأملاك المغصوبة! كما أن الدخول عليه يكون مرفوقاً دوماً بالسجود والركوع أو تقبيل اليد؛ وفي ذلك تكريم وتعظيم للظالم[255]! بل حتى في التزام الفقيه بالسكوت بمحضر السلاطين ما يجعله يسكت عمّا يراه في مجالسهم من أحوال وتصرفات لا ينبغي إقرارهم عليها، فيكون شريكاً لهم في كل ذلك! مع أن «الساكت عن الحق شيطان أخرس»! علاوة على كونه قد يضطر، رغم ذلك، إلى أن يدعو للسلطان الظالم و«التزكية له؛ والثناء إعانة على المعصية، والإعانة على المعصية معصية **ولو بشطر كلمة**[256]»!

لأجل كل ذلك، لم يبق أمام رجل العلم، وهو الفقيه الأصيل، كي ينجو من هذا «الطاعون» ويسلم من «فتنة» السلطان التي هي عين الهلاك، إلا أن يوطّن نفسه دوماً على بغض السلاطين، لظلمهم وقهرهم[257]. ويلتزم، تبعاً لذلك، بعدم الثناء عليهم، مع مقاطعة أتباعهم ومصطنعيهم. بل عليه، لو استطاع، أن يضرب صفحاً عن أخبارهم «وإن غفل عنهم [بالمرة] فهو الأحسن»[258]!!

ومن ثم لم يعد تعامل «فقهاء السلاطين» مع ذلك النوع من رجال السلطة

---

(254) انظر بعض الأحاديث المكرّسة لهذه الرؤية في: الترغيب والترهيب من الحديث الشريف للحافظ المنذري (656 هـ) بيروت: دار الفكر، 1979، رقم 3245، وكذا أحاديث ص 241-242.

(255) الأحياء، جـ II، ص 143.

(256) نفسه، ص 144، أيضاً ص 87. كذلك إحيىء، جـ I، فضائل الأنام، ص 166 ,144. حيث يؤكد أنه لا ينجو من مشاركة السلاطين جورهم حتى من مدَّلهم دواة أو برى لهم قلماً!

(257) انظر تتبع الغزالي لإشكال هذا الظلم الاقتصادي والقهر السياسي في: فضائل الأنام، ص 101.

(258) نفسه، ص 146.

يعني شيئاً عند الغزالي غير كون أولئك الفقهاء قد رضوا أن يعرضوا أنفسهم على هؤلاء الولاة كما تعرض البضائع والسلع، وطلبوا منهم الولايات والصلاّت، فتعرضوا للاستغلال فضلاً عن «المهانة والابتذال؛ فأصبح الفقهاء بعد أن كانوا مطلوبين طالبين، وبعد أن كانوا أعزّة ـ بالإعراض عن السلاطين ـ أذلة بالإقبال عليهم»[259]! وهو ما يعني أن عطاءات رجل السلطة وصلاته التي تقطع تلك المسافة بينه وبين رجل العلم، لا تعدو أن تكون من جانب السلطان مجرد «استدراج»، من حيث إنه عطاء محفوف «بشروط» تؤدي، بطريقة أو بأخرى، إلى تثبيت استبداد رجل السيف وتزكية اختياراته وتمديد أجله. فسواء تمثل هذا الاستغلال في «الخدمة» أو التوظيف السياسي المباشر أو في الدعاية الكلامية أو في الدعاء له والإطراء، وستر العيوب والمظالم، أو بمجرد «تزيين» المجالس السلطانية... ففي كل ذلك من المساندة المباشرة وغير المباشرة للسياسة السلطانية بقدر ما فيه من إذلال الفقيه لنفسه ولعلمه؛ ولولا ذلك كله «لما أنعم عليه [السلطان] بدرهم واحد ولو كان في فضل الشافعي»[260]!!

غير أنه بالرغم من هذا الحذر، فقد كانت تجربة الفقيه الاجتماعية والسياسية الطويلة في الإسلام كافية كي ينعكس أثرها على معرفته الفقهية **ويتسرب منطقها إلى قواعد علمه الأصولية..**

III ـ القواعد الأصولية وإشكالية التكيّف

تلك كانت بعض الملامح الرئيسية لمشكلة العلاقة بين الفقيه ورجل السلطة في الإسلام، سوف لن تزداد إلا عمقاً بالنظر إلى فشل السلطة السياسية في إقامة مؤسسات عامة[261] تعبّر عن تلك المفاهيم التي كان رجل العلم

(259) إحياء، جـ I، ص 42.

(260) تكاد جل «الآثار» المروية بخصوص هذا الشكل تحمّل «العالم» قبل السلطان، الوزر الأكبر في التدهور الأخلاقي والسياسي. انظر: الإسلام والاستبداد السياسي، مرجع سابق، ص 67. وفي الإحياء، جـ II، ص 150: «... وفساد الملوك بفساد العلماء»! وانظر شدة رفض الغزالي للعروض المغرية للخليفة، فضائل الأنام، ص 84-85.

(261) الدوري (عبد العزيز)، «الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي» مجلة المستقبل العربي، عدد 9، 1979، ص 65-66، 76.

يبثّها بين جماهير الأمة، وبالنظر أيضاً إلى ازدياد حضور «رجل السيف» وفرض اختياراته على توجهات «دولة الخلافة». وإذا كان على الفقيه، بحكم مهمته، أن يكون أدرى الناس بحوادث الوقت، وأكثرهم إدراكاً لطبيعتها، فإنه بالفعل، قد انتبه إلى فشل كل محاولة لمواجهة مباشرة، غير متكافئة، مع المستأثرين بالسلطة؛ متخذاً من تاريخ المواجهات القديمة بين رجل السيف في الإسلام وبين رجل القلم وجمهور الناس «عبرة» تفرض ضرورة التكيّف مع الأوضاع المستجدة، وتقضي بتأجيل النماذج أو «الطوبي» السياسية في ظل «الضرورات» الواقعية التي أفرزها التطور التاريخي والتحول الاجتماعي، وفرضتها التدابير «السلطانية» من قِبل الخليفة أو من قِبل المتغلب على السواء...

1 ـ لقد ساعد الفقيه على تأسيس القول بضرورة هذا التكيف كل من تجربته الطويلة في ميدان الإفتاء والمتمثلة في مراعاته اليومية «لحوادث الوقت» وأعراف الناس وما عمّت به البلوى، مع عزوفه عن الكلام إلا «**فيما تحته عمل**»؛ علاوة على قواعد علمه الأصولية ومفاهيمها الكلية التي لم تبق ـ كما سنلاحظ ـ بمعزل عن التأثر بالأوضاع والظروف السياسية. وكان في هذا العزم على التكيّف ما ضمن للفقيه، من جهة، استمرارية الحضور وتتابع العطاء العلمي وإنشاء القول في «السياسة الشرعية»، وما جعله، من جهة أخرى وتحت مظلة هذه السياسة الشرعية ذاتها، يخوض تجربة طويلة لا نجد ما ننعتها به غير كونها **تجربة أزمة**، تجلت في ذلك **الولاء المزدوج** لنموذجين سياسيين متناقضين، نموذج دولة الخلافة «الراشدة» والعادلة، ونموذج الدولة «السلطانية» التي أصبحت، رغم علاّتها، المدافعة عن الملة والحافظة لبيضتها...!

وإذا كان من الواجب رصد بعض مظاهر هذه الأزمة المشار إليها وإبراز معالمها ـ وهو ما سنفعله في الفقرة الموالية من هذا الفصل ـ فمن الممكن قبل ذلك إيجاز القول حول أهم تلك القواعد التي ستكون، أكثر من غيرها، مرتكز الفقيه لتبرير ذلك التكيف، والتي سيحرص على إبراز قيمتها ضمن الخطاب الأصولي، مثلما سيلجأ إلى توظيفها ضمن تصوره للسياسة الشرعية.

ذلك لأن التكيف أصبح ضرورة تفرض نفسها على رجل العلم في

الإسلام، خاصة بعد التطور الذي عرفته دولة الخلافة، وبعد أن رسمت الحدود، إلى غير رجعة، بين أصحاب السيف وأصحاب الكتاب والقلم، كما لاحظ ذلك قبل القاضي ابن العربي... من ثم **وجد الفقيه في بعض المفاهيم والمصطلحات الأصولية الكلية ما يساعد على ذلك التكيف** المفروض؛ خاصة وأن علم الأصول نفسه قد نما وترعرع كمعالجة واستجابة لمشاكل واقعية ولأوضاع استثنائية أيضاً، شبيهة بتلك الأوضاع المستجدة على الساحة السياسية! وإذا كانت «المقاصد الشرعية» قد شكّلت دوماً مفهوماً أساسياً في الخطاب الأصولي[262]، إلا أن الفقيه وجد في تراتبية المقاصد ما يعطي الفرصة للتكيف مع الأوضاع دون التفريط في تلك المقاصد الكلية التي تنحصر في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. كما أنه إذا كان لهذه المقاصد الضرورية الخمسة ارتباط بمقاصد أخرى، حاجية كانت أو تحسينية أو تكميلية، فإن القاعدة العامة في رعاية كل تلك المقاصد تقوم على أساس أن «الأصل مقدم على ما هو مكمّل له»؛ ممّا يعني أن رعاية المقاصد الضرورية مقدم على رعاية ما عداها من المقاصد. وبالتالي فإن المقاصد الحاجية والتحسينية **يمكن تخلفها** والتفريط فيها، إذا كان في الوفاء بها مسّاً بالمقاصد الضرورية؛ «فالضرورات، إذن، تبيح المحظورات».

وسيراً مع نفس المنطق، تجب مراعاة ذلك النظام الترتيبي حتى داخل تلك المقاصد الخمسة الضرورية الكلية ذاتها؛ إذ لا يجوز المحافظة على الأصل الموالي إذا كان في ذلك ما يمسّ بالأصل السابق عليه. في حين يجوز التضحية بالأصل الموالي إذا كان في ذلك السبيل الوحيد للإبقاء على الأصل الأول في الترتيب. ومن ثم وجب اعتبار نفس الترتيب بين تلك المقاصد الكلية ترتيباً ضرورياً أيضاً، يجب أن يراعى في كل الظروف المستجدة والأحوال الاستثنائية[263]. وسوف نرى الآن مدى انعكاس هذا

(262) نعني بهذا أن المقاصد الشرعية كانت متداولة بين علماء الأصول كمفهوم موجّه لجلب المصالح ودرء المفاسد، وإن كانت معالجتهم لذلك المفهوم لم ترق إلى مستوى التنظير الذي سيضطلع به الشاطبي...

(263) انظر: حسب الله (علي)، أصول التشريع الإسلامي، ص 299-300.

الترتيب، سواء على رجل العلم وتبريره لضرورة التكيّف، أو على رجل السياسة أيضاً في محاولته تطويع المفاهيم الشرعية واستغلال علم الأصول ذاته لصالح اختياراته السياسية!

أ ـ وهكذا، فإن سائر القواعد الشرعية التي هي جملة «وسائل ناجعة» لتحقيق المقاصد الضرورية والمصالح الحقيقية ودرء المفاسد الغالبة، تعكس لنا وعي الفقيه بكون الواقع المراد ضبطه وتقنينه واقع «مزيج» بطبيعته، تتداخل فيه المصالح والمفاسد، ويستحيل الوقوع فيه على المصالح الخالصة أو المفاسد العارية عن المصالح[264]. الشيء الذي يعني بتعبير ابن القيّم، أن الواقع المعيش ليس فيه إلا **راجح** النفع أو **راجح** الضرر، ممّا يفرض وجوب الموازنة الدائمة بين المصالح والمفاسد و«تقديم المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة».

إن في هذا الاعتراف بذلك الواقع المزيج ما سيعلى لدى الفقيه من وظيفة الترجيح ومن معنى «الظنّ» بدل القطع واليقين؛ ممّا سيجعله يضع يديه على جملة قواعد «ناجعة» تمكنه من التكيّف المستمر في مواقفه الفكرية والعملية، رغم كل العوائق التي سيصطدم بها، سواء على المستوى السياسي أو المجتمعي، ودون أن يضطره ذلك إلى التفريط في هويته كرجل علم يطمح دوماً في تقريب الواقعي إلى النموذجي[265]. ونظرة سريعة إلى جملة من تلك الوسائل أو القواعد الناجعة، من شأنها أن تبرز لنا مدى اعتراف الفقيه من خلالها بواقع ذلك المزيج، تماماً كما تبرز لنا وعيه بأهمية «الترجيح» الممكن، بدل اللّهث وراء القطع واليقين المستحيل.

وهكذا نجد من بين تلك القواعد أو الوسائل الناجعة لتحقيق المقاصد

---

(264) إشكالية هذا التداخل بين المصالح والمفاسد، سنتناولها لاحقاً مع ابن عبد السلام والجويني والشاطبي.

(265) بالرغم من موقفه ممّا يسميه «بطوبي الفقيه» فإن عبد الله العروي لا يجد بداً من الاعتراف بأنه «من السهل اليوم أن نرميهم [= الفقهاء] بالوصولية والذرائعية دون أن ننتبه إلى ما في موقفهم من شجاعة، بل من بطولة، إذ يحاولون محاربة اليأس المنسرب إلى النفوس والمؤدي إلى انهيار الدولة وربما اندثار الإسلام!!» مفهوم الدولة، الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، ط 1981.1، ص 101.

الضرورية؛ أن الحرج مرفوع، وأن المشقة تجلب التيسير، وضرورة اعتبار عموم البلوى، وأن الضرر يزال، والضرورات تبيح المحظورات، بل والحاجة تنزل منزلة الضرورة؛ وعليه يُرتكب أخفّ الضررين... وتطبيقاً لهذه القاعدة الأخيرة، يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، كما أن درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة، إضافة إلى أن العادة محكمة وأن سد الذرائع واجب[266]... وقد عبّر الفقيه المالكي أحمد القرافي (684 هـ) في مستهل كتابه **القواعد** عن أهمية مثل هذه القواعد ونجاعتها بقوله: إنها قواعد «كلية فقهية كثيرة العدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه... وهي قواعد عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويشرف»!

ب ـ إن مشروعية التكيّف وإمكانية الترجيح ومراعاة مثل تلك القواعد الناجعة، قد فتح بابه على مصراعيه أمام الفقيه منذ أن اعترف الشافعي أن منزلة القياس، وفي حكمه الإجماع، رغم كونها لا ترقي إلى درجة اليقين والمستفاد من النص والخبر المجتمع عليه، فإنها مع ذلك «منزلة ضرورة»[267] لا مفر منها. وهذا ما حاول الغزالي بيانه بالتأكيد على ضرورة الاكتفاء بالظن في القياس، اعتباراً لطرق المعرفة الشرعية التي غالباً ما تثبت ظنّاً مع وجوب العمل بأحكامها للضرورة؛ علاوة على كون الوقائع المراد تقنين أحكامها غير متناهية، مقابل النصوص المحصورة المتناهة، وهو ما يجعل «الفقهيات لا بد فيها من اتباع الظن، فهو ضروري؛ كما في التجارات والسياسات وفصل الخصومات للمصالح، فإن كل الأمور المصلحية تبني على الظن»[268]. ورغم المنحى العقلي لأبي الحسين البصري المعتزلي، فإنه لم يفتأ يؤكد، هو الآخر، على أن القياس الفقهي التزام بالنظر الصحيح في العلل

---

(266) أصول التشريع الإسلامي، ص 299-328. لنتنبه إلى حضور معاني: الحرج، المشقة، الضرر، المحضور، المفسدة، البلوى، العادة، الذريعة... في الخطاب الأصولي جملة. وفيه دليل على أن الأصولي يعترف بالواقع «ممتلئاً»، وأنه لا ينظر لواقع مثالي ولا يطمع في تبديل طبيعته بقدر ما يرمي إلى تغليب كفة المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة. ولا يتجاوز طموح الفقيه هذا المستوى من الإصلاح «الممكن».

(267) الرسالة، فقرة: 59...

(268) الغزالي، المستظهري، ص 96؛ كذلك ص 87-88.

و«الأمارات»[269] الشرعية المعقولة المعنى. والتي هي علل مظنونة و«النظر الصحيح فيها يؤدي [كذلك] إلى الظن»[270]. وبالجملة «فما يطلب فيه القطع فلا يجوز إثباته بالقياس، لأن القياس لا يفيد القطع»[271]. ممّا يعطي المشروعية الكاملة للخلاف في استنباطات القياس- وتحديد المصالح وتغيير الاجتهاد وضبط صور التكيف.

جـ - وعلاوة على هذا الدور الذي يناط بظنية القياس أو بمفهوم الإجماع وحدود سلطته، فقد وجد العديد من الفقهاء، خاصة من بين المالكية والحنابلة، في مفهوم المصلحة ما يزكي مشروعية ذلك التكيف الذي يطمح إليه الفقيه باستمرار. وذلك من حيث إنه إذا كان «التعليل بالمناسبة» منطقاً شرعياً ثابتاً، إلا أن الملاحظ كذلك لجزء الشارع أحياناً كثيرة، في هذه الحال وفي أحوال أخرى، إلى التعليل «بالحكمة» التي تنصب على ما يتولد عن الفعل من مصالح أو مفاسد، وذلك هو «قياس المصلحة» الملائم لتصرفات الشرع ومقاصده الكلية؛ والذي يقوم على ضرورة الالتفات إلى المعاني المعقولة في المعاملات والعادات، خلافاً للعبادات التي لا تخضع لهذا الاعتبار[272]. وواضح أن تلك القواعد الأصولية التي سبق التنويه بها لم تكن ناجعة إلا لكونها تنطوي على مصالح تجعل منها وسائل كافية مؤدية إلى تلك المقاصد الضرورية. إضافة إلى أن ما يفرض الالتفات إلى المصالح ذلك التداخل المشار إليه آنفاً بين المصالح والمفاسد، خصوصاً و«قد عرف من عادة الشرع أن يقصد إلى الأرجح بين المصلحتين عند التعارض»؛ وأنه، بذلك لا يستثني الظروف الاستثنائية طلباً للتكيف وتحقيقاً للمصلحة الأرجح والأكثر موافقة لمقاصده الضرورية.

لعل في هذا ما يفرض حضوراً قوياً ودائماً لمفهوم المصلحة في وعي

---

(269) قارن، ما يرتبه ابن القيم على هذه الأمارات من استنتاجات على المستوى المنهجي في بداية كتابه الطرق الحكمية.

(270) البصري، المعتمد، جـ II، ص 690, 770.

(271) التلمساني، مفتاح الوصول، ص 187؛ قارن: الفراء، المعتمد في أصول الدين، ص 274؛ ابن العربي، أحكام القرآن، جـ I، ص 291-292.

(272) هذا ما سيتبين لنا مع كل من الجويني والشاطبي.

الفقيه، كمفهوم مساعد على التكيف المستمر، وهو التكيّف الذي قد يصل بالفقيه إلى القول بإمكانية تعليق نص شرعي أو مقصد معتبر شرعاً، مراعاة للظروف المستجدة وطلباً «للمصلحة المرسلة». ولعل دفاع الفقهاء، والمتكلمين خاصة، عن «حسن نسخ المشرائع» يندرج ضمن هذا الحضور القوي للمصلحة كفهوم مساعد أمام متطلبات التلاؤم مع الحوادث[273]. ومن الطريف هنا أن الفقيه المالكي ابن أبي زيد القيرواني (286 هـ) كان قد اتخذ كلباً بداره [زمن الخوف وفتنة العبيديين بالقيروان] فقيل له إن «مالك» كره اتخذا الكلاب في الحضر، فقال: لو أدرك مالك **مثل هذا الزمن** لاتخذ أسداً على باب داره»[274]!

لهذا، واعتباراً لمركزية المصلحة، ورغم تحفظات بعض الشافعية حول ضرورة اعتبارها بجانب الاستحسان، ورغم قول القاضي ابن العربي أن الشافعية «لا يلتفتون إلى المصالح ولا يعتبرون المقاصد»[275]؟! فإننا نسجل مع ذلك مبلغ الاهتمام الذي أبداه العديد من الشافعية، وعلى رأسهم الجويني والغزالي، لكلٍ من ظنية القياس ولمفهوم المصلحة تبعاً لذلك. وقد اعتبر الجويني رعاية المصلحة «سبيل التصرف في الوقائع المستجدة التي لا توجد فيها أجوبة الفقهاء معدّة[276]». كما أن الغزالي يحاول، من جهته، ضبط مفهوم المصلحة بربطه بمفهوم المقاصد الضرورية، معتبراً كل ما يتضمن حفظ المقاصد الخمسة الضرورية المعلومة مصلحة، «وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي، عُلم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجاً عن هذه الأصول. لكنه لا يسمّى قياساً بل مصلحة مرسلة، فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها **حجة**. وحيث ذكرنا خلافاً [بين المجتهدين] **عند تعارض مصلحتين** ومقصودين، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى[277]».

---

(273) المعتمد للبصري، جـ I، ص 401.

(274) عاشور (الفاضل ابن)، مقاصد الشرعية الإسلامية، ص 90. قارن أيضاً: العقد الفريد، جـ II، ص 372.

(275) ابن العربي، أحكام القرآن، جـ I، ص 623؛ نفس الملاحظة عند القاضي عياض بخصوص أبي حنيفة، انظر الجزء الأول من المدارك وكذا مقال برانشفيك سابق الذكر في ARABICA/

(276) الغياثي، فقرة 378.

(277) المستصفى، جـ I، ص 310-311، 287.

وبذلك يكون إقرار الفقيه بمشروعية اعتبار المصلحة وبضرورة الترجيح بين المتعارض منها اعترافاً منه بالواقع المزيج. وليس يخفى أيضاً أن ذلك الاعتراف ضمن هذا النوع من الواقع يستتبعه الاعتراف بأن تكون «العادة محكّمة... [وأن] العرف والعادة أصل من أصول الشرعية». لهذا لم يجد الإمام الشافعي حرجاً في أن ينشيء له «مذهباً جديداً» حين انتقاله إلى مصر، بعد «المذهب القديم» الذي كان عليه أثناء إقامته بالعراق. وقد بلغ من رعاية العرف أن القرافي المالكي منع المفتي أن يفتي للغريب عن البلد، حتى يستفسره عن عادات بلده وعن دلالة مصطلحات وألفاظ موضوع استفتائه، حتى يفتيه بما يناسب عرفه وعاداته. هذا ما جعله يلاحظ «أن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد، خلافَ الإجماع **وجهالة في الدين**. بل كل ما في الشريعة يتبع لعوائد، يتغير الحكم فيه عند تغيّر العادة **إلى ما تقتضيه العادة المتجددة**» ولا يجوز أن «تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك»[278]!

2 ـ نلاحظ، إذن سواء في تعامل الفقيه مع مفهوم المقاصد وترتيبه إياها في نظام من «الأسبقيات» أو في ضبطه للقواعد الناجعة لتحقيق المصالح وتمييزها من المفاسد أو محاولته إنزال كل ذلك على الواقع العيني والعرف المعيش، ممّا شكّل اعترافاً منه بطبيعة الواقع «المزيج» وفرض عليه منهج الترجيح والظن، ومكّنه بالتالي من حسن التكيّف ومواكبة تعقيدات الزمن وإفرازات التطور... أقول نلاحظ أن كل ذلك قد شكّل **رصيداً نظرياً وتطبيقياً**، طالما لجأ إليه الفقيه و«استنجد» به لصياغة مواقفه العملية ولطرح بديله عن «السياسة الشرعية» الممكنة أو لتفسير، وربما لتبرير، المواقف السياسية السلطانية الواقعية!

أ ـ وإذا كان معنى **الضرورة** من بين أهم ما تداوله الفقهاء من مفاهيم متولدة عن ذلك الاعتراف بالواقع «المزيج»، وعن تلك القواعد الناجعة في التكيف المستمر، فإن الملفت للانتباه ذلك **الحضور للبعد السياسي في تحديد الفقيه لمفهوم الضرورة** ذاته؛ من حيث الارتباط المباشر لذلك المفهوم، في وعيه،

(278) القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، السؤال 39.

بمعنى **الإكراه السياسي** خاصة. بل يكاد معنى «الضرورة الشرعية» عند القاضي ابن العربي يكون محصوراً بين الاضطرار الطبيعي والإكراه السياسي؛ «فالاضطرار [يكون] إما بإكراه من **ظالم** [سياسي] أو بجوع في مخمصة [طبيعية] أو بفقر لا يجد فيه غيره[279]». وهو ما يعني أن بين مفهوم الضرورة ومعنى الإكراه البدني والسياسي علاقة جدلية وثيقة، خاصة وأن تلك الضرورة تجعل صاحبها مكرَهاً من طرف قوة لا يستطيع لها دفعاً، ولا قبل له بسلطتها النافذة؛ فتكرهه على فعل ما هو محرم شرعاً. وذلك هو الإكراه الملجيء الذي: «لا يبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار... وحكمه: **أن يُعدَم الرضا ويفسد الاختيار**...»[280]!

وحيث إن التكيّيف الشرعي قائم على شرط العقل والاستطاعة، فقد رأى الفقيه في معنى الضرورة الشرعية، خاصة في بعدها السياسي هذا، ما يُسقط هذين الشرطين وما قد يرفع المسؤولية أيضاً؛ يساعده في ذلك تمرسه بمفهوم «الظن»، واعتباره من ثم إن «الضرورة هي الخوف على النفس من الهلاك، علماً أو [حتى] ظناً. أو هي خوف الموت. ولا يشترط أن يصير حتى يشرف على الموت، وإنما يكفي حصول **الخوف** من الهلاك **ولو ظناً**»[281]؛ الأمر الذي أصبحت معه قاعدتا «الضرورات تبيح المحظورات» و«ارتكاب أخف الضررين»[282] تعنيان جواز الإقدام على بعض المكروهات أو حتى المحرمات الشرعية، اتقاءً **لما هو أكثر كراهة أو تحريماً**! وهو ما يصير معه تقويم سلوك المسلم في ظل ظروف الاستبداد السلطاني يتطلب مراجعة تكاد تكون جذرية، سواء على مستوى التصنيف القيمي أو على مستوى المسؤولية الأخلاقية والمجتمعية[283]، وكذا على مستوى المواقف السياسية.

---

(279) أحكام القرآن، ج I، ص 55. ويجعل المفسر «القرطبي» أيضاً «إكراه الظالم» أولى صورتي الاضطرار والضرورة. انظر الجامع لأحكام القرآن، ج II، ص 225. وقارن بالتفسير الكبير للفخر الرازي، ج II، ص 207.

(280) وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، بيروت: مؤسسة الرسالة ط 1985,1، ص 66-87.

(281) ابن جزي، القوانين الفقهية، شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1975، ص 173.

(282) نظرية الضرورة الشرعية، ص 186؛ الموافقات، ج II، ص 352.

(283) «وقد تجب طاعته [= الظالم] لا لكونه آمراً بل لدفع مفسدة ما يهدده به من قتلٍ أو قطعٍ أو جناية على بضع...» ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج II، ص 134.

ب ـ وهكذا كان على الفقيه أن يبادر للدفاع عن مشروعية «المكاسب الضرورية» حتى في غياب شرعية النظام السياسي، باعتبار ذلك ضرورة لا مفر من اقتحامها. وقبل الغزالي، نجد المحاسبي(243هـ.) يدافع، بهذا الصدد، عن شرعية **المكاسب في ظل سلطة متغلبة جائرة** لأن تحريم المكاسب وما يقتضيه من تحريم كل المعاملات والعقود والأنكحة، بحجة ظلم رجل السلطة وتغلبه، هو في ذاته خروج عن قاعدة «رفع الحرج» المعروفة بداهة من مقاصد الشرع، «وأكثر العلماء والأغلب في جميع الأمصار يرون الغزو والحج والشراء والبيع والمعاملات والوكالات والصنائع [وهي كلها أمور ضرورية] ماضيةً أبداً منذ كان أول الإسلام... لا يضير المتقي الحافظ لدينه **جور جائر ولا ظلم ظالم**[284]»! ولعل هذا ما كان يروم إثبات شرعيته صديق المحاسبي الإمام أحمد بن حنبل عندما شدّد على وجوب الاعتراف بالمتصدي للسلطة، عادلاً كان أو فاجراً، ما دام قد صار «خليفة» وسمي أميراً للمؤمنين وصارت، باسمه، تتم وتمضي «شرعية» المكاسب الضرورية. وذلك هو المطلوب[285]!

وقد حاول الغزالي من جهته[286] معالجة مشكل المكاسب، حيث يبدو من كلامه أن الموضوع كان مطروحاً بشكل حاد، خاصة مع ازدياد فقدان الثقة بالوضع السياسي السائد... كما أن الطابع الإشكالي الذي يقدم به الغزالي موضوع المكاسب ينطوي على توظيف واضح لمفهوم المصلحة ولجملة قواعد شرعية ناجعة. وهو إشكال يتمثل في ضرورة مراعاة المتسبب للشرعية وللمكسب الطيب الحلال، مع افتراض شيوع الحرام في آن واحد! وهو وضع يؤدي حتماً إلى «عُسر» التفرقة بين الحلال والحرام، ممّا تقتضي المصلحة معه، خاصة مع دوام هذا الحال، عدم الاقتصار على تناول «الضروري» وتجاوزه إلى قدر «الحاجة» من نفس ذلك الحرام! وذلك تطبيقاً لجملة قواعد شرعية، من قبيل مراعاة عموم البلوى، ورفع الحرج، وطلب

(284) المحاسبي المسائل في أعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل، القاهرة: 1971، ص 211 - 212. [تحقيق عبد القادر عطا].

(285) الفراء، المعتمد في أصول الدين، ص 238.

286) وذلك في شفاء الغليل ثم في الأحياء والمستظهري.

التيسير، وإنزال الحاجة منزلة الضرورة، وخاصة قاعدة ارتكاب أخف الضررين؛ وذلك ما دام تعطيل المكاسب المتولد عن الاحتراز من التعامل في مثل تلك الظروف من شأنه أن يعرض المجتمع كله إلى الهلاك، وهو الضرر الأكبر.

وليس هذا الإجراء بأمر غريب عن مسالك الشرع الذي أباح للشخص أكل الخبائث عند الضرورة «والحاجة العامة في حق كافة الخلق تُنَزّل منزلة الضرورة الخاصة في حق الشخص الواحد[287]» وكما لو اقتصر الفرد على الضرورة وسدّ الرمق لأدّى ذلك به إلى الهلاك، فإن الجماعة لو لم تتعد الضرورة إلى إشباع الحاجة لكان «ذلك يؤدي إلى أن يثبت المرض... وتتوالى الآلام، ويتداعي ذلك إلى الهلاك. فهذه مصلحة ظاهرة بعمومها وملاءمتها لنظر الشرع»[288]. وينبه الغزالي، من جهة أخرى، إلى واقع عصره المتميِّز بكونه «يختلط [فيه] الحرام بالحلال، ويشتبه الأمر ولا يتميز»؛ إلا أن هذا الاختلاط مثلما أنه يؤدي إلى رفع اليقين عن مواطن الحلال، يؤدي أيضاً إلى رفعه عن مواطن الحرام! نتيجة ذلك الاختلاط لـ«حرام لا يُحصر بحلال لا يُحصر» أيضاً[289].

والملاحظ أن الغزالي يسلك في هذا المشكل مسلك التعميم لتمحيص قيمة الموقف المحرّم للمكاسب في ظل ظروف التغلب هذه؛ حيث يرى أنه لو عمّمنا تحريم المكاسب «لانسدّ باب جميع التصرفات وخرب العالم». وهو ما حدا به إلى أن يَصِمَ أولئك اللاهثين وراء المثالية المطلقة والمحرّمين، بسبب ذلك، للمكاسب الضرورية بالوسوسة واختلال العقل! ما دام موقفهم هذا ينتهي إلى حد «التنطع» المنهى عنه في الدين، والسقوط في الحرج المرفوع شرعاً، والتأدي إلى ما يناقض مقاصد الشرع الضرورية ويلغيها بالمرة[290]!

لا بد إذاً من حفظ هذه المقاصد الضرورية؛ وبوحي منها ومن قواعدها ووسائلها الناجعة، وحتى لو فرض ارتفاع الحلال بالمرة ولم يميَّز ـ كما هو

(287) شفاء الغليل، ص 246.

(288) نفسه.

(289) إحياء علوم الدين، جـ II، ص 104.

(290) نفسه، جـ II، ص 113, 119.

مطلوب عادة ـ بين الكثير والأكثر في الحلال والحرام، فإن واجب استمرار الحياة وتيسير سبلها، وشرط جلب المصالح الضرورية يقضي بأن «نستأنف تمهيد الشروط من وقتنا **ونعفو عمّا سلف**»[291]؛ اعتباراً لكون «كل ما جاوز حدّه، انقلب إلى ضدها **فمهما حرم الكل حلّ الكل**»[292]. وهنا يحرص الغزالي، مرة أخرى، على أن يدفع كل اعتراض، قائم على نظرة شافعية خاصة، قد يزعم أن هذا التعامل مع موضوع المكاسب مجرد ركون إلى مطلق المصلحة، وليس للمصالح المرسلة شاهد معيَّن تقاس عليه. والاعتراض، من منظور الغزالي، مجرد هوس حول مفهوم مظنون؛ في حين أن الموضوع هنا مقطوع به، اعتباراً لكون «مصلحة الدين والدنيا مراد الشرع، وهو معلوم بالضرورة وليس بمظنون». والاقتصار على مجرد الضرورة، بل وحتى على الحاجة فقط «مخرب للدنيا أولاً، وللدين بواسطة الدنيا ثانيا... **فما لا يُشك فيه لا يحتاج إلى أصل يشهد له**»[293]!

3 ـ لقد كان في هذه المواقف التبريرية لمشروعية المكاسب ورعاية المصالح والمقاصد ما أوضح ذلك الأساس الذي كيف نظرة الفقهاء إلى السلطة باعتبارها **جهازاً تنفيذياً بالأساس**، تتمثل ضرورته في مجرد الحفاظ على وحدة الجماعة ورعاية الأمن بينها ودفع الفتنة المهددة لاستقرارها. واعتباراً لتوقف المكاسب على شرطي دفع الفتنة وحفظ الأمن، فإن الفقيه قد مرت عليه عهود لم يعد يبالي فيها باجتماع كل «الشروط» النموذجية في المتقلد للسلطة، بقدر ما أصبح مطلبه الأساس والوحيد التزام «صاحب الشوكة» برعاية ما به تتم مكاسب الناس. حيث يعترف الفقيه بـ«أنّا نراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوفاً [فحسب] إلى مزايا المصالح [والمكاسب] ولو قضينا ببطلان الولايات الآن [لفقدان الشروط النموذجية في رجل السلطة]

(291) نفسه، جـ II، ص 105-108.

(292) يجب التنبيه والاعتراف بأن معالجة الغزالي لمشكل المكاسب ليست سوى استنساخاً لموقف شيخه الجويني في كتابه غياث الأمم، حتى العبارات تكاد تكون واحدة! غير أن فضل الجويني بادٍ في نزعته التنظيرية التي ارتفعت بهذه المشاكل إلى مستوى قريب من نظرية في مقاصد الشريعة، كما سنلمس ذلك بوضوح بعده...

(293) نفسه، جـ I، ص 109.

لبطلت المصالح رأساً. فكيف يُفوّت رأس المال في طلب الربح»[294]؟! وإن هذا التشديد على وجوب استجماع شرائط الإمامة ليس من شأنه فحسب حرمان المجتمع من سلطة ضامنة لأمنة واستقراره، بل هو موقف ينعكس سلبياً أيضاً على الحياة الاقتصادية والاجتماعية، فيمنع المكاسب ويفسد العقود ويعطل الأحكام الشرعية بالجملة...[295] وليس يتم إيقاف هذا التدهور المتسلسل وتلك الفتنة الشاملة بغير «الإجماع» حول سلطة ترمز في حد ذاتها، ومهما كان شكلها ناقصاً، إلى وحدة الأمة وضمان مكاسبها وانتظام أحوالها الداخلية والخارجية.

وبهذا لم يكن ممكناً أن تَسلم المواقف السياسية للفقيه، هي الأخرى، من ذلك **التأثير الذي مارسته المفاهيم الأصولية وقواعدها الناجعة** على المجالات الأخرى الاجتماعية والاقتصادية. فقد جاءت العديد من مواقفه وتبريراته السياسية مطبوعة بتلك الرغبة في التكيّف والتي فرضتها ضرورة التطور على مختلف المستويات:

أ ـ وإذا كان الفقيه، كما عهدناه، قد احتفظ غالباً بمسافة فاصلة بين الخليفة المالك لسلطة السيف، فإن ظروف التكيّف أملت عليهما معاً، في بعض الفترات الدقيقة، ضرورة التعاون لمواجهة خصمهما المشترك، السلطان المتغلب، الذي أفقدهما الكثير من نفوذهما بين الجمهور من الناس وحاول الاستئثار بسلطة كلٍّ منهما! وفي هذا «التحالف» بين رجل العلم ورجل السياسة ما يفسّر تجند الفقهاء ومتكلمي القرنين الرابع والخامس لأجل تجديد رسوم الخلافة... ويكفي لتبرير التقارب الحذر بين الفقهاء والخلافة العباسية أن ننظر إلى كثرة التقلبات والصراعات التي كان أبطالها في الغالب السلاطين البويهيين ذوي الميول الشيعية الإمامية، والذين تفننوا في اختلاق «الفتن» واستغلالها لتثبيت نفوذهمَ وتوسيع سلطتهم التي شملت الجمهور وخليفته أيضاً...

---

(294) إحياء، ج II، ص 140-141؛ المستظهري، ص 192-193.

(295) المستظهري ص 169-170.

لهذا فإن ما سمي ببيان «الاعتقاد القادري» الصادر سنة 409 هـ[296] لم يكن في حقيقته سوى رد فعل مساوٍ لضغوط سابقة للفكر الشيعي الإمامي الذي ازداد نفوذه منذ سقوط بغداد في قبضة السلاطين البويهيين سنة 334هـ... وقريباً من هذا العهد كان الشيعة الإسماعيلية قد اقتطعوا «إفريقيا» من الخلافة العباسية وصاروا يهددون هذه الأخيرة عسكرياً وإديولوجياً، بمجرد حلولهم بأرض مصر. فوقعت «الخلافة» بين فكّي الرّحى، وكأن المذهبين الشيعيين قد تواعدا على سحق ما بقي من رسومها! في ضوء هذا نعتقد أنه لا يجب الاكتفاء بالنظر إلى «الاعتقاد القادري» المذكور كمحض بيان يعكس موقفاً نظرياً «سنياً»، إديولوجياً متشنجاً، من الكلام المعتزلي ومن نظرية الاختيار المعتزلية خاصة[297]. بل، بقدر ما يكرس هذا البيان البعد الإديولوجي المتمثل في محاولة ضرب الإديولوجية الشيعية عامة، والتي تتغذى - في جانبها النظري - من الكلام المعتزلي المتضمن لنظرية الاختيار، بقدر ما يُقصد من خلال ذلك إلى تحقيق هدف سياسي حيوي ومستعجل، يتمثل في إيقاف الزحف الفاطمي وضرب النفوذ السلطاني البويهي في آن واحد. فالبعد السياسي، الداخلي والخارجي، واضح إذن فيما سمي بالاعتقاد القادري؛ من حيث إنه شكّل في نظر الخليفة القادر بالله والفقهاء، معاً، القاعدة الإديولوجية التي من شأن الدعاية لها إعادة توحيد الأمة، عقائدياً وسياسياً ضد العدو المتربص خارجياً. وتبعاً لذلك لم يكن البيان المذكور ليتعرض بالنقد لبعض الأطروحات المعتزلية لولا أنها **أصبحت فعلاً تشكل القاعدة النظرية للشيعة**؛ فنقد الكلام المعتزلي أصبح، لذلك، وأكثر من أي وقت مضى، ضرورة إديولوجية منذ صار يوظّف من طرف الخصم السياسي والفكري لدولة الخلافة[298].

لهذا، وبالنظر إلى الحيثيات نفهم مبادرة الخلافة العباسية بتجنيد

---

(296) انظر نص هذا البيان في: تلبيس إبليس، من أحداث سنة 433 هـ.

(297) كما نجد ذلك مثلاً في جل دراسات محمد أركون حول تاريخ الفكر الإسلامي...

(298) شبيهاً بهذا نقد القاضي ابن العربي لأسس الفكر الصوفي الإشراقي، حيث رأى فيه سلاحاً أديولوجياً تلجأ إليه الدولة الفاطمية ومذهبها الإسماعيلي لضرب الفكر السني ونسف دولة الخلافة... انظر بحثنا: «البعد السياسي في نقد القاضي ابن العربي لتصوف الغزالي»، ندوة الإمام الغزالي، كلية الآداب بالرباط، 1988.

الأقلام الفقهية لتكريس ذلك الهدف الإيديولوجي السياسي، حيث قام كبار فقهاء العصر من أمثال البغدادي والماوردي وأبي يعلى الفراء والباقلاني والجويني والغزالي بمساهمة في إخراج أدبيات سياسية[299] تصب في نفس الهدف الإيديولوجي السياسي والقائم على دعامتين أساسيتين: نقد الإيديولوجية الشيعية، كلامية كانت أو سياسية، ثم التبشير وبعث الأمل بإقامة دولة «خلافة» تستلهم نموذج الخلافة الراشدة، كان الفقهاء واعين بأن الخلافة العباسية المراد إحياء رسومها أبعد ما تكون عنها! ولكنهم مع ذلك كانوا كعادتهم، يحاولون التقريب بين ذلك النموذج المرغوب فيه وبين واقع الخلافة العباسية المراد تجاوزه! محاولين من خلال ذلك، إثبات كون «الخلافة» الإسماعيلية الفاطمية والسلطنة البويهية الإمامية المتغلبة أبعد ما تكونان عن ذلك النموذج - بالمقارنة مع الخلافة العباسية![300] وإذا كان «الخليفة» المغلوب على أمره لا يسلم هو الآخر من ممارسة العنف والتغلب، إلا أنه اعتباراً لانحسار نفوذه، فإن القاعدة الأصولية والحكمة تقضي **بتحمل الضرر الأصغر لدفع الضرر الأكبر!**

نستطيع القول إذن إن التفاف العديد من «رجال العلم» والفقهاء حول بعض الخلفاء، ابتداء من القادر حتى المستظهر بالله، **يمثّل أسلوباً من التكيّف** أقبل عليه الفقيه في ضوء بعض المفاهيم والقواعد الشرعية. وتلك مبادرة يتم «تبريرها» عندهم على مستويين: فمن جهة استطاع خلفاء هذه الفترة من تاريخ بني العباس الوقوف في وجه السلاطين البويهيين والحد من نفوذهم ومن فتكهم بالجماهير؛ كما استطاعوا إعادة بعض الهيبة والتقدير لنظام الخلافة، ممّا «رجّح» لدى رجل العلم إمكانية التعاون مع الخليفة لأجل تنحية عدوهما المشترك والحد من بطش ذلك الخطر الأكبر الذي هو «السلطان». وهذا يعني، على مستوى ثان، أن موافقة «العالِم» وتأييده لارتباط دولة الخلافة بسلطنة عسكرية جديدة (السلطنة السلجوقية هذه المرة) يصبح تأييداً مفهوماً، لأنه ارتباط تمّ، أولاً، لأجل القضاء على البويهيين الذين أذاقوا

---

(299) انظر مقدمة رضوان السيد لكتاب الماوردي قوانين الوزارة، ص 68-69.

(300) انظر نموذجاً لهذه المحاولة الفصل الأخير من كتاب الغزالي المستظهري (= فضائح الباطنية).

الأهالي والخلفاء والعلماء جميعاً أصنافاً شتى من الظلم والهوان؛ علاوة على كون السلاطين الجدد الذين «استنجدت» بهم الخلافة المنهوكة، كانوا قد أعلنوا، خلافاً للبويهيين، تأييدهم لمبدأين طالما دعا العالم إلى التمسك بهما، ألا وهما الولاء لنظام الخلافة كنموذج للوحدة السياسية، والالتزام بالفكر السني المناقض للأطروحات الإيديولوجية الشيعية. وذلك ما صادف استجابة لدى «العلماء» لقبول احتضان السلاطين الجدد لدولة الخلافة. **وقد كانت القواعد الشرعية ومفهوم الضرورة والمصلحة وراء ذلك الموقف**، في انتظار ما عساه يسفر عن هذه المعادلة الجديدة المتمثلة في الحلف بين العالم والخليفة والسلطان الجديد!

ولقد مثّلت أعمال الماوردي نموذجاً متميزاً لذلك التكيف الذي اقتضته ظروف الاعتقاد القادري. حيث يبدو حرصه على مواجهة الأديولوجية الشيعية كخصم فكري وسياسي فيما حدده الماوردي من مهام الخليفة، خاصة تلك المهمة الأولى القائمة على ضرورة «حفظ الدين على أصوله **المستقرة وما أجمع** عليه سلف الأمّة... ليكون الدين محروساً من **خلل**، والأمّة ممنوعة من زلل[301]». ولعل في هذه الأهداف الضرورية المستعجلة الرامية إلى إنقاذ نظام الخلافة ما يبرر محاولة الماوردي «تحرير الخليفة» من الالتزام بالشورى، قاصداً بذلك توسيع نفوذ الخليفة وبعث الحياة في جهاز سلطته حتى يقف في وجه النفوذ العسكري للسلاطين وتطاولهم على هيبته. وهو ما جعله يؤكد، ولو على المستوى النظري المحض، النفوذ الواسع للخليفة وسلطته الشاملة! علماً منه أنه إذا كان في هذا ما يعارض النظرية الفقهية المتداولة، فإن ذلك من باب «ارتكاب أخف الضررين»؛ والضرورات التي أصبحت محكّمة تبيح ـ شرعاً ـ المحظورات!

وبهذا **وجد الماوردي في ثقافته الفقهية** الواسعة وفي المفاهيم الأساسية لعلم الأصول وقواعده الناجعة ما ساعده على تبرير **مشروعية هذا التكيف** مع ذلك الواقع السياسي والعسكري المعقد ومع الدولة السلطانية

(301) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 15.

القائمة على التغلب؛ حيث جاء تبريره لمشروعية هذه الأخيرة يضمر رغبة في الحدّ من سيطرة ظاهرة التغلب، مما يخدم غرضه في توسيع نفوذ الخليفة. وذلك لا يتم إلا بانتهاج أفضل السبل «لتدجين» قوة السلطان المتغلب، حتى تصير خادمة للوحدة، بدل الفرقة، وحتى يخرج المتغلب «من الفساد إلى الصحة، ومن الحظر إلى الإباحة»[302]. وتبعاً لنفس القواعد الأصولية ومقاصدها الكلية فعلى الخليفة استنفاذ كل الوسائل في سبيل ذلك التدجين للمتغلب، سوآء اكتملت في هذا الأخير شروط الاختيار للسلطنة أو انعدمت فيه بالمرة! لأن القصد العام والمطلب الشرعي **المستعجل والضروري** ينحصر في استدعاء طاعته للإمام وحسم مخالفته ومعاندته، ما دامت ليست هناك حيلة في مواجهته. «وجاز مثل هذا، **وإن شذّ عن الأصول**، لأمرين: أحدهما، أن **الضرورة** تُسقطَ ما أعوز من شروط المكنة. الثاني، أن ما **خيف** انتشاره من المصالح العامة، **تُخفف شروطه** عن شروط المصالح الخاصة»[303].

ولعل في حرص الفقيه على إصباغ الشرعية على هذه الأوضاع الشاذة غير المشروعة ما جعل تبريراته لا تَسلم أحياناً كثيرة من التناقض ولا تبرأ من عدم الانسجام. ويكفي أن نلاحظ ذلك في تحديد الماوردي لشروط إضفاء الشرعية على المستولي المتغلب؛ فرغم كون هذا الأخير هو، بالتعريف، مستبد ومستولٍ وخارج، في أصله، عن طاعة الخليفة - بسبب ذلك - فهو مطالب مع هذا، وحتى ينعم عليه الخليفة بالشرعية، أن يلتزم بحفظ منصب الإمامة ويُظهر الطاعة لها، وهو الذي **قد خرج عليها ابتداءاً بل ورغم كونه مستبداً ومستولياً وخارجاً، فهو ملتزم بالعمل على جمع الكلمة** والتناصر والألفة ومراعاة نفاذ أحكام القضاة واستيفاء الأموال على وجهها الشرعي، وعليه «أن يكون حافظاً للدين ويأمر بحقوق الله ويدعو إلى طاعته»! وكل هذه الخصال المشروطة في المتغلب تتناقض، كما هو معلوم، وخصلة الاستيلاء والتغلب الذي هو في حد ذاته محذور ومفسد! ومهما يكن فتأكيد الفقيه هنا على «شروط» تولية المتغلب والاعتراف بشرعيته يعكس إشكالية العالم أو الفقيه في

---

(302) نفسه، ص 33.

(303) نفسه.

تعامله مع الواقع المرفوض واضطراره للتكيّف معه، مع تمسكه بالنموذج ومغالبته للواقع الذي هو «مضطر» لمسايرته بحكم الضرورة المبيحة للمحظور...!

ب ـ ليس لكل هذا من معنى سوى أن الفقيه، انطلاقاً من جدلية المفاهيم الأصولية ومن تعقيدات الواقع المتراكمة، لم يكن أمامه من اختيار سوى أن يسلك في كتاباته السياسية سبيلاً يميِّز فيه بين الواجب والممكن وبين الواجب النموذجي الذي لم يعد ممكناً الحلم به أو التفكير فيه دون افتراض «الحرج» واقتحام «الضرر الأكبر وتوقع «المفسدة» العامة، بحكم تغير الظروف وتبدل الأحوال والأعراف... وليس خوض علماء الكلام والفقهاء في مشكلة تأخير الفاضل وتقديم المفضول إلا من قبيل هذا الاقتناع بضرورة **الاكتفاء بالممكن** إذا كانت إقامة الواجب متعذرة أو تستدعي فساداً قطعياً أو ظنياً محتملاً. وعندئذ يُفضل الفقيه الرجوع إلى «حكم الوقت» في تقدير المصلحة الراجحة التي هي وحدها المرجع في تعيين الجهة التي تُسلّم لها السلطة.

ويحاول الجويني، قبل الغزالي، تصنيف صفات وشروط رجل السلطة المراد بيعته تصنيفاً تنازلياً، **مناظراً بينها وبين تصنيفه للمقاصد الشرعية إلى** ضرورية وحاجية وتحسينية؛ حيث يناظر ويوازي هذه المقاصد من شروط الإمام: الكفاية والورع والاجتهاد. وعليه فالاجتهاد مجرد مقصد «تحسيني» يمكن تدارك افتقاده في الإمام برجوع هذا الأخير إلى رأي العلماء المجتهدين[304]! ولا يجد الجويني غضاضة في أن يعرب عن استعداد رجل العلم للتخلي، مؤقتاً، عن كثير من نماذجه السياسية ووضعها بين قوسين! مولياً وجهه شطر التطور المعقد لدولة الخلافة، مراعياً فقط ضرورة تحقيق المقاصد الشرعية في زمن «التياث الظلم» وتفشي التقليد والجهل... وقد أكثر الغزالي، هو الآخر، من اللجوء إلى القواعد الأصولية المساعدة على التكيف،

(304) انظر: الغياثي، فقرة 440. وقارن بنظيره في المستظهري، ص 192-194. ويعتبر الغياثي للجويني نموذجاً لرعاية تلك المفاهيم الأصولية في تطبيقاتها السياسية، كما سنوضح ذلك. انظر خاصة فقرات: 69-70، 245-251.

كما برّر التسامح الممكن في بعض شروط الإمامة، كالعلم والاجتهاد، بأن العلم مجرد «مزية وتتمة للمصالح... [و] هذه ليست مسامحة عن الاختيار؛ ولكن «الضرورات تبيح المحظورات». فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور، ولكن الموت أشد منه[305]»! والفتنة وبطلان المكاسب بمثابة ذلك الموت بعينه كما سبق بيانه.

جـ ـ ولا يكفّ الفقيه، من جهة أخرى، عن استحضار مثل هذه المفاهيم الأصولية وبعض قواعدها وأساليبها الناجعة عند محاولته «تبرير» بعض السوابق السياسية ذات الطابع الإشكالي؛ كنظام ولاية العهد الذي كان بالنسبة للعديد من الفقهاء مناسبة لتوظيف بعض تلك المفاهيم والقواعد؛ كمفهوم المصلحة وقاعدة درء المفسدة ومراعاة الضرورة... ويكمن المشكل هنا في اعتراف الفقيه بطريان نظام ولاية العهد، وما تولّد عنه من «توريث» الحكم والسلطة على التجربة السياسية في الإسلام؛ بل لا يعزب عن بال الفقيه طبيعة المصدر غير الإسلامي لهذا التدبير السياسي الجديد الذي وقف منه العديد من الصحابة وأوائل السلف موقف الرفض والاتهام بالهرقلية أو الكسروية المتناقضة مع البيعة والاختيار وإيجاب الشورى المأمور بها شرعاً. وقد اعترف عبد القاهر البغدادي أن كل من اتخذ الخلافة الراشدة نموذجاً «وقال بإمامة أبي بكر، قال إن الإمامة **لا تكون موروثة**»!

غير أن تطور الأحداث السياسية قد سار، كما هو معروف، لصالح تثبيت نظام ولاية العهد داخل دائرة الأبناء خاصة، ممّا دفع بالفقيه إلى التماس جملة تبريرات تراعي هذا التطور وتأخذ بالاعتبار مدى قوة ونفوذ السلطة القائمة على ذلك النظام؛ كما تأخذ بالاعتبار خصوصية الظرف السياسي والاجتماعي. وهكذا، وفي ظل الأخطار الشيعية البويهية والفاطمية، لم يتردد القاضي أبو يعلى الفراء، رغم حرصه على إبقاء تلك «المسافة» بينه وبين رجل السلطة، في استحضار جملة أحاديث بادية الوضع[306] كي «يستأنس» بها للإعلاء من شأن معاوية، رغم كونه هو الذي مهّد الطريق لأن

---

(305) الاقتصاد في الإعتقاد، ص 200-202.

(306) أبو يعلى،المعتمد في أصول الدين،ص235-236. وقارن أيضاً بالعواصم لابن العربي، جـ II، ص 458.

تصير الخلافة ملكاً عضوضاً. وهذا من طرف أبي يعلي ضروري لمواجهة الموقف المعتزلي، وخاصة لمواجهة الأدبيات الشيعية التي تتخذ من معاوية مطية تركبها للطعن في الفكر السني جملة وفي تجاربه السياسية، أمية وعباسية. وبذلك، وأمام الرغبة الملحة في إحياء رسوم دولة الخلافة السنية في القرن الخامس خاصة، فقد شكّلت قصدية الدفاع عن «صورة معاوية» في الفكر السني مقدمة للدفاع عن إمامته، ومن ثم إلى **تبرير نظام ولاية العهد** الذي دشن معاوية العمل به في الإسلام.

وإذا كان ابن عقيل الحنبلي لا يسلك هذا المسلك في الدفاع المباشر عن نظام معاوية، إلا أنه يحرص على أن يُبقي مع ذلك على صورة معاوية سالمة من «شوائب الاعتقاد»، وهو الشرط الأساس في الولاية الشرعية في الإسلام؛ محاولاً تبرير «فلتات بني أمية» بغلبات الطباع التي «لا تمنع من صحة الاعتقاد»! وإذا كان قد أُخذ على معاوية، بعد استبداده بالسلطة، أنه مثلاً أنزل وحشياً - قاتل حمزة - داراً وأجرى عليه رزقاً من بيت مال المسلمين، بعد أن كان قد أبعده كلٌّ من أبي بكر وعمر... فمرجع ذلك عند ابن عقيل إلى **غلبة الطباع** التي لم يسلم منها حتى الأنبياء! إذ الرسول نفسه كان يكره هند بنت عتبة - وقد علم بإيمانها - في الوقت الذي كان يرقّ فيه لعمّه أبي طالب - مع علمه بكفره - «فهذا رقّ عليه مع الكفر، وهذه يقسو عليها مع الإيمان»[307]! وتلك من غلبات الطباع التي لا تدل على «نفي إيمان ولا إثبات النفاق... فهذا قدر **تأويلي** وجهدي، والله أعلم، وهو **الطريق الأسلم**»!

ومن جهته، فإن الفقيه الأندلسي، ابن حزم، رغم ما أبداه من شدة التمسك بالأصول وتحبيذه سيرة السلف على الخلف وطعنه في المبتدعات، بل وبالرغم من طعنه في كل الاختيارات المتعلقة بمشكل انتقال السلطة، خاصة ما تعلق بدولة بني مروان التي «استحلت دماء أهل الإسلام[308]»، فإن **منطقه الأصولي** حمله، رغم ذلك، على تبرير شرعية السلطة بوجوه، أصحّها

(307) ابن عقيل، كتاب الفتون، جـ I، ص 69-70.

(308) ابن حزم، الفصل، ، ص 4، ص 167.

وأفضلها عنده «ولاية العهد» الصادرة من الإمام **لمستحقه لها**؛ مصرحاً أنه يكره غير هذا الوجه، لأنه وحده الوجه الذي **يضمن** «اتصال الإمامة وانتظام أمر الإسلام وأهله، ودفع ما **يتخوف من الاختلاف** والشغب؛ مع ما **يتوقع في** غيره من بقاء الأمة **فوضي ومن انتثار الأمر...**»(309).

وإذا كان ابن عقيل قد اكتفى بنفي شوائب الاعتقاد، دفاعاً عن شرعية السلطة الأمومية؛ فإن معاصره القاضي ابن العربي، ورغم بعده عن دار الخلافة، لم يدخر جهداً في تجنيد كل المفاهيم الفقهية والأصولية الممكنة دفاعاً عن تلك الشرعية(310). خاصة بعد أن علم، بحكم تاريخ منطقته وأوضاع عصره، مدى حرص الحركات الباطنية على إبطال تلك الشرعية. لهذا يبادر إلى التشكيك في جل الأخبار الواردة في مثالب معاوية وابنه يزيد، مؤكداً أن «معاوية خليفة **وليس بملك**»، مشككاً في سبيل ذلك - في صحة حديث «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم بعده ملكاً».

ولا يتردد ابن العربي في **الاستنجاد بجملة مفاهيم أصولية** تبريراً لشرعية بني أمية ودفعاً لأطروحات الفاطميين؛ وعنده أن تلك الشرعية تستند إلى عدة اعتبارات، أهمها: أن معاوية وعشيرته كانوا موضع ثقة من النبي (ص) وخلفائه، خاصة وقد أظهر معاوية خصال ومواقف تدبيرية، سوف تصير شرطاً عند منظري الآداب السلطانية، وهي «قيامه بحماية البيضة، وسد الثغور، وإصلاح الجند، والظهور على العدو، وسياسة الخلق». علاوة على كون تولية معاوية جاءت عقب رضى الحسن بن علي الذي «تخلى عن الأمر [لمعاوية] صيانة **لحقن دماء الأمة**» في عام الجماعة! وأمام هذا المقصد الضروري الثاني (حفظ النفس) اضطر ابن العربي أن يدفع بأسلوب حجاجي، أهم ما أخذ على معاوية من تدابير «سياسية» - بالمعنى القدحي للكلمة - لا شرعية. وهي تدابير، إما أنها لم تثبت صحتها التاريخية، خاصة «في حالة فتنة وعصبية» تُفتقد في خضمها الحقيقة(311)! أو لكونها لا تخلو، مع ذلك من

---

(309) نفسه، نفس الصفحة.

(310) القاضي ابن العربي، العواصم من القواصم، ج II، ص 436-477.

(311) نفسه، ج II، ص 440.

مراعاة لمقاصد شرعية ضرورية. فليس قتله مثلاً للصحابي حجر بن عدي إلا لكون «خروج» هذا الأخير، آمراً بالمعروف وناهياً عن المنكر، ضد زياد بن أبي سفيان قد تسبب في «فتنة»، اعتبره معاوية بسببها «**ممّن سعى في الأرض فساداً**»؛ وذلك كاف وحده ليعرض الأمة من جديد إلى الفتنة التي خرجت منها وشيكاً! وحسب نفس التبرير فقد كان قتل الحسين بن علي، على يد جنود يزيد بن معاوية، قتلاً «مشروعاً» أيضاً! ورغم اعتراف القاضي الأندلسي بأفضلية الحسين بن علي على اليزيد، فإنه بعد استتباب الأمر لبني أمية وتمكّن عصبيتهم من ذلك، أصبح التعلق بأمل استعادة الخلافة «الراشدة» ضرباً من المحال، بل نوعاً من الانتحار. ولذلك صار «**طلب الأفضل** [عندئذ] من استباحة **ما لا يباح!** وتشتيت الكلمة وتفريق أمر الأمة»[312] وفي كل ذلك تفويت لمصلحة حاضرة متيقنة، طلباً لمزيد كمال موهوم غير متيقن! ولا يتأخر ابن العربي عن الاستشهاد بمواقف بعض الصحابة الذين رغم علمهم بفضل الحسين وفسق اليزيد، فقد أعطوه البيعة، مراعاة لحكم الوقت وحصناً لدماء المسلمين وحرصاً على جمع كلمتهم... وهذا هو موقف «الحسم» بتعبير ابن العربي، ما دام موقفاً يستند على تلك الاعتبارات الواجبة والضرورية. وإلا فإن «مأساة الحسين» دليل واضح على تنكب تلك الاعتبارات، لأنا «أردنا أن نطهّر الأرض من **خمر يزيد، فأرقنا دم الحسين!** فجاءتنا مصيبة لا يجبرها مرور الدهر»[313].

لهذا لم يبق للماوردي، هو أيضاً، وهو يقعّد للأحكام «السلطانية» ويؤصل لنظام ولاية العهد، إلا أن يستنتج بناء على نفس تلك الاعتبارات، بأن للإمام أن يعهد لمن شاء بمحض اختياره الخاص، دون أن ينتظر مبايعة ورضا «أهل الاختيار». لأن رضا هؤلاء غير معتبرٍ[314]! وما الضرورة التي ترغمه على استشارتهم إذا كان نظام ولاية العهد قد صار، بذاته، **الضرورة** التي تناط بها سلامة «الجماعة»، وتضمن بها شرعية «المكاسب»، وتبتعد بها الأمة عن

---

(312) نفسه، ص 452.

(313) نفسه، ص 454.

(314) الأحكام السلطانية، ص 10.

«الفتن»؟! ولا حاجة تُلجىء مع هذه المصالح الضرورية إلى اشتراط الرضى أو إيجاب المشورة. وعليه فولاية العهد، بمختلف صوره، نظام يبرر نفسه بنفسه، اعتباراً لهذه «الضرورات» ولا عبرة بشكليات الموافقة والمبايعة[315]!

د ـ علاوة على نظام ولاية العهد الذي أبدى الفقيه تجاهه ذلك النوع من التقبل ووظّف لتبريره مفاهيم أصولية مختلفة، فإن نفس الموقف يتكرر بخصوص ما اعتبره الغزالي «القطب الأعظم في الدين»، الذي لولاه لـ«استشرى الفساد واتسع الخرق وخربت البلاد وهلك العباد»! إنه الاضطلاع بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والذي يكفي للوعي بمبلغ تشديد الشرع على وجوبه، شمول التحذير والوعيد المرتكبين للمنكر والمتهاونين في النهي عنه على السواء[316] إن الاضطلاع بهذا الواجب يجعل صاحبه يلمس مباشرة حدود المجال السياسي، إن لم نقل إنه يلقي به أحياناً في عمق الجسم السياسي ومشكلة السلطة. خاصة إذا علمنا أن التحذير من التهاون في القيام بذلك الواجب موجّه لكل منتم لجماعة المسلمين، لا يستثني منهم حتى «الفاسق» المتلبس للمنكر ذاته ما دامت العصمة غير متحققة لأحد[317]! وما دام موضوع المعروف والمنكر، هكذا بصيغة اسم المفعول، يجعل الفرد المضطلع به مستنداً إلى قيم مجتمعية مشتركة غير مفروضة من جهة معينة أو فئة سياسية خاصة، فقد نبه العديد من الفقهاء على **فساد من يشترط إذن رجل السلطة** في القيام بذلك الواجب! حيث إن كل شخص مؤاخذ بسكوته عن المنكر. ولذلك «فالتخصيص بشرط التفويض من الإمام، تحكّم لا أصل له». وإذا كان من شأن هذا أن يسخط رجل السلطة «فسخطه له منكر يجب

---

(315) يحاول حديثاً محب الدين الخطيب أن يبرر نفس النظام بضربه على نفس الوتر الحساس للمقاصد الضرورية. ففي رأيه أن معاوية لو فتح باب الشورى لوقعت مجزرة تأتي على الجميع! انظر تحقيقه لكتاب العواصم، هامش ص 116.

ـ وقارن بنفس الموقف عند الشيخ محمد الخضري، محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1969، ص 120.

(316) إحياء العلوم الدين، جـ II، ص 206 قارن أيضاً: ابن العربي، أحكام القران، جـ، ص 846 – 847

(317) إحياء جـ II، ص 312؛ أبو يعلى، المعتمد في أصول الدين، ص 194-196؛ ابن العربي، أحكام القرآن، جـ I، ص 292-293.

الإنكار عليه... فكيف يحتاج إلى إذنه في الإنكار عليه»؟![318].

غير أنه برغم هذه الأهمية الحركية التي يحتلها واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع الإسلامي، وربما بسبب اتساع دائرته وارتباطه من ثم بشتى المشاكل المجتمعية، وخاصة لاحتمال اصطدامه مع المشكل السياسي، فإن «رجل العلم» بحكم منطقه الأصولي ومراعاته الدائمة لواقع الناس وأعرافهم، وإدراكه لوجوب التيسير وضرورة التمييز بين الممكن والواجب... لم تكن لتغيب عنه المشاكل العملية المتولدة عن «تنزيل» ذلك الواجب على الواقع. وعليه فهذا الواجب يمكن أن يسقط في حق الفرد، خاصة في ظل حكم السلطان المتغلب.

وتقوم المقاصد المتوخاة والنتائج المحتملة ومراعاة القواعد الشرعية والوسائل الناجعة دليلاً مرشداً «للتيسير» على القائم بذلك «الواجب»؛ حيث تُعتبر بعض الحالات موجبة لتخلفه؛ وهي حالات تتسم كلها بالاضطرار أو الضرورة المبيحة للمحظور: فالعجز ومجرد «ظنٍّ» أو توقع فوات الضروري أو الحاجي في الحياة ـ وهما مفهومان نسبيان كما يرى الجويني ـ موجب أو مسوّغ لتخلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والعلم بعدم جدواهما في ظرف معيّن، أو العلم بأن ذلك قد يجلب مضرة أعظم من المنكر المراد إزالته، أو أنه سيلحق ضرراً بالنسبة لغير الآمر، من الأقارب أو الأصحاب! كل ذلك يُعتبر **مبرراً شرعياً** للتخلي عن ذلك الواجب وتعطيله مؤقتاً، ريثما يتحول ذلك الظن بعدم جدواه إلى اليقين أو غلبة الظن بفائدة الإضطلاع به[319].

غير أن الغزالي يلاحظ، مع ذلك، أنه إذا كان قد ورد النهي عن «الخروج» على السلطان، لما في ذلك من الفتنة، فإنه قد ورد نهي مماثل عن السكوت عن المنكر، مما يستوجب القول أن «الأمر... موكول إلى اجتهاد، منشؤه النظر في تفاحش المنكر...» **ومراعاة الوقت** وتقدير الظروف. وهو ما يجعل غلبة الظن، في آخر الأمر، المناط الذي يناط به غالباً ذلك الأمر، إما

---

(318) إحياء، جـ II، ص 312-316.

(319) إحياء، جـ II، ص 319-320-322؛ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 142-143.

بالإقدام عليه أو بالإحجام عنه[320].

هـ - وكما كان على الفقيه أن يراعي جلب المصالح الضرورية ودفع المضار والمفاسد اليقينية أو المظنونة، وهو يواجه واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنه قد التزم بمراعاة نفس الأهداف والمقاصد بصدد موضوع لعله كان أكثر من الموضوع السابق اتصالاً بالمشكل السياسي وأدعى من غيره للتأمل وتمييز المصالح من المفاسد وتقديم المصالح الراجحة على المصالح المرجوحة، إنه مشكل «الخروج» عن الإمام الجائر! وهو مشكل يضع الفقيه، من جديد، في موقف دقيق وحرج يجد نفسه فيه موزعاً بين طرفين متقابلين؛ بين الولاء لنموذجه الواجب، وبين مراعاة الواقع واعتبار المصالح الضرورية القريبة و«الممكنة»، دون أن ينسى في معالجته للمشكل تجربة تاريخية طويلة خاضتها الأمة مع الخلفاء والسلاطين والأمراء المتغلبين، شكّلت بالنسبة للفقيه والمتكلم والمؤرخ على السواء تجربة صالحة للاستئناس وذاكرة مفيدة في التفسير والاستشهاد والاعتبار!

ولم تكن «محن» مكة والمدينة مع الحجّاج بن يوسف ومع غيره من ولاة السلطان، ولا كانت فاجعة «كربلاء» أو موقعة «الحرة» لتغيب عن وعي الإمام مالك بن أنس، وهو يدعو إلى عدم الخروج عن الإمام الجائر ويرفض مشاركة الخارجين فعلهم، اعتباراً منه بماضي التجربة التاريخية الذي لم يتبين منه إلا أن الخارج لم يأتِ إلا بما هو **أكثر فساداً وأبلغ فتنة** وأهتك للحرمات، ولم يكن العباسيون بأحسن حال من الأمويين! علاوة على أن الخروج على صاحب الشوكة والقوة يجعل الكفة بينه وبين الخارجين عليه غير متكافئة؛ فيعرضهم ذلك بالتالي إلى فساد أكبر **ومضرة أعم** وإلى الاستباحة، كما استبيحت «المدينة» أيام يزيد، وانتشرت الفتنة بين أرجائها..[321]

وإذا كان «العالِم» يلتزم الدفاع عن كل سلطة سياسية تحقق أو تقترب من

---

(320) قارن بنفس الموقف: الزمخشري، الكشّاف، جـ II، ص 452؛ أبو يعلى الفرّاد، المعتمد في أصول الدين. ص 197.
(321) أبو زهرة مالك ص 49-51؛ أبو العرب التميمي، كتاب المحن، ص 232-233.

نموذجه السياسي، معلناً عن نفسه كجزء من شوكتها، فإنه عند غياب مثل هذه السلطة وقيام سلطة أخرى مغايرة، يفضل موقف «الاعتزال»، معترفاً بأنه لا قبل له ولا لعامة الناس بمواجهتها، آملاً مع هذا الموقف أن تحصد «الفتن» أولئك المتصارعين على السلطة وتطهر منهم البلاد! ولقد سئل الإمام مالك «عن الوالي إذا قام عليه قائم يَطلب إزالته وأخذ ما بيده، هل يجب علينا أن ندفع عنه؟ قال: أما مثل عمر بن عبد العزيز فنعم! **وأما غيره فلا!** ودعه وما يريد منه؛ فينتقم الله من ظالم بظالم حتى ينتقم من كليهما»![322]

إن هذا الامتناع عن الخروج عن الإمام الجائر لا يتضمن تأييداً له بأية حال من الأحوال، بل هو مجرد «تقدير» منه للمصلحة والمفسدة المتوقعة عن هذا الموقف السياسي، اعتباراً منه للتجربة التاريخية ولوضعية الجمهور وموقعه من رجل السلطة؛ وهو بهذا لا يريد أن يتحول أبداً إلى «فقيه سلطان» بل إنه ليعلن وجوب الدفاع عن الإمام العادل إذا قام عليه غيره، «فأما هؤلاء [على صعيد الواقع] فلا بيعة لهم، إذا كان قد بويع لهم **على الخوف**»[323].

نحن هنا أمام صورة من صور أزمة الولاة في التجربة السياسية لرجل العلم في الإسلام، لم يجد ما يخفف عنه وطأتها ويبرر به موقفه منها غير الركون والاستنجاد بمفاهيمه الأصولية المعروفة. لهذا، حينما همّ قديماً أبو سعيد الخدري بمؤاخذة الخليفة مروان بن الحكم، أسرع هذا الأخير لإسكاته قائلاً: «ذهب ما كنت تعلم»! أما أبو سعيد فقد أحس أنه «**لم يقدر** على مخالفة الملك، ولا استطاع منازعة الإمارة **وسكت**... ولم يستطع الخروج [من المسجد، وهو أبسط مظاهر الرفض والإنكار]، فإن الموضع كان محاطاً به من الحرس، مشحوناً بحاشية «مروان»، يحفظون أعمال الناس ويلحظون حركاتهم. فلو خرج أبو سعيد **لخاف** أن يلقى هواناً...»![324]

(322) المغيلي (محمد)، رسالة في الخلافة، مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم 325 ك، ص 11؛ القاضي ابن العربي، أحكام القرآن، ج II، ص 172-173؛ أبو يعلى، الأحكام السلطانية، ص 189.

(323) أحكام القرآن، ج II، ص 173. قارن بموقف مماثل للحسن البصري؛ مالك لأبي زهرة، ص 53؛ علال الفاسي، نضالية الإمام مالك، ص 7-9.

(324) أحكام القرآن، ج I، ص 710-711.

ولا يعدم ابن حزم من جهته التبرير الشرعي لمثل هذا الولاء المزدوج. ويبدو أن شعوره بافتقاد رجل السلطة العادل جعله يبدي ولاءاً «مؤقتاً» لرجل السلطة القائم، تَضمن استمراره أو تُهدد عرشه جملة اعتبارات ومقاصد شرعية عامة. فالإمام العادل يستحق الذوذ عنه حتى لو ظهر من هو «أفضل» منه؛ إذ لا غاية ولا نهاية للفضل، ولا نخوض فتنة استبدال الخليفة طمعاً في مزيد زيادة درجة في الفضل! في حين لو قام على الإمام الجائرِ جائرٌ مثله أو دونه، وجب الدفاع عن الجائر القائم. لأن في ذلك القيام من جانب الجائر الجديد «منكر زائد أظهر». بينما يسقط هذا الدفاع ويجب التخلي عن الولاء للإمام الجائر إذا ما خرج عليه من هو أعدل منه! بل يجب مساعدة هذا الأخير «لأنه تغيير منكر». ومن ثم كان المتغلبون عند ابن حزم «كلهم أهل منكر [يجب قتالهم]، إلا أن يكون أحدهم **أقل جوراً**، فيقاتَل معه من هو أجور منه»![325] فكيف يمكن لرجل السلطة، بعد هذا، أن يثق برجل العلم أو يركن إلى هذا النوع من التأييد والمساندة؟! وهو ما يضع أكثر من سؤال حول مشكلة ولاء «العالم» للسلطة القائمة.

إن أوضح تعبير عن أزمة الولاء هذه ما نجده لدى الفكر الأشعري الحسين بن الحسن الحليمي((403 هـ) الذي نراه يعترف بمشروعية الخروج[326] عن الإمام الجائر إذا وقع «إجماع» الجمهور على ذلك، مما يعني أن ذلك الخروج، إن أمكن بغير نقضٍ للجماعة، يصبح واجباً شرعياً. في حين أن افتقاد ذلك الاجماع وقيام «نفر» قليل بذلك من شأنه أن يعرض الجماعة للاختلاف، «فإما أن تقع **الفرقة**، وإما أن تصيبهم من الإمام المعرة استظهاراً منه بالجمهور. فيكونوا قد تعرضوا من البلاء **مالا يطيقونه**، وذلك ما قد نهوا عنه». وتفادياً لهذا المحذور الشرعي الملحق الضرر بالجماعة أو بأولئك النفر المخالفين، وجب على الأخيرين **ألا «يبوحوا بما في نفوسهم**، لأن الجمهور يخالفونهم...»! كما وجب على الجميع التزام طاعة ذلك الإمام الذي حتى لو اعتدى في جمع المال وأصر على أن يتجاوز في ذلك النصاب الشرعي أو أن

(325) ابن حزم، المحلى، جـ 9، «أحكام الإمامة» ص 362.

(326) الحليمي (الحسين ابن الحسن)، المنهاج في شعب الإيمان، بيروت: دار الفكر، 1978.

يضعة في غير موضعه، وجب أن يُمَكن من ذلك. وتحتّم عندئذ، مراعاة للضرورة ودفعاً للفتنة، **تعطيل صريح النص الشرعي** الداعي إلى رفض ومقاومة مثل ذلك التصرف من جانب الإمام الجائر. ولا بأس من تأويل مثل هذا النص الصريح، تأويلاً مهماً بدا متعسفاً مفتعلاً، فإن «الخوف» من الفتنة يقوم مبرراً قوياً لمشروعيته وجوازه!

غير أن مشكلة الولاء قد بلغت أوجها عند الحليمي حينما صارت هذه الضرورة المبيحة للطاعة **في غير المعروف** تبيح أيضاً **إمكانية الخلف** وتبرر **مشروعية النفاق**. وبذلك تصبح علاقة الفرد بالسلطة القائمة علاقة مشوبة بالحذر، مطبوعة بكثير من الترقب والتربص، فإذا كان الفقيه لا يعلن عن مطلق ولائه للسلطة إلا في حالة وحيدة، وهي حالة الجهاد وتهديد الجماعة من قِبَل عدو خارجي غير مسلم، فإنه فيما عدا هذه الحالة الاستثنائية، فإن الموقف في تقدير الحليمي لا يجب أن يخرج عن الاعتبارات الآتية:

1 ـ وجوب مساندة الإمام أو السلطان القائم إذا كان الخارج عليه يساويه في جوره وظلمه، ولكن ذلك يتم بشرط أن يعمل المساندون له ـ وكلهم قد ذاق من فتنه ـ على دفع خصمه وغريمه، في نفس الوقت الذي «يستغلون» فيه هذه المناسبة لتوهين وإضعاف شوكة الإمام القائم، المدافعين عنه في الظاهر، ويحرصون على ألا تؤدي تلك المساندة الظاهرة إلى تقوية جانب إمامهم حتى لا يزداد ظلمه وفسقه بذلك!

2 ـ أما إن خرج عن المتغلب جنوده وشوكته الخاصة «وقصدوه ليزيلوه عن مكانه ويُجلسون فيه من هو أهدى سبيلاً» فالموقف هذه المرة يتطلب عند صاحبنا مزيد تحليل لهذه القوة الخارجة بالحق:

أ ـ فإن كانت **غلبة الظن** تميل إلى رجحان شوكة هذه القوة الخارجة، وجب على العلماء وعلى جمهور المسلمين أن يخلفوا وينقضوا طاعتهم للإمام القائم، مساندين القوة الجديدة «ويسألوا الله أن يكفيهم جميعاً أمره»!

ب ـ في حين إذا كان جانب القائمين على الإمام الظالم يشكو من ضعف ووهن، واحتار العلماء والجمهور بين واجب الطاعة للإمام القائم

وواجب الثبات لإحقاق الحق والصبر مع القائمين واحتمال الابتلاء والفتنة معهم؛ فإن الفقيه لا يرى مخرجاً من هذه الحيرة ومن هذا **الحرج**، المرفوع شرعاً، سوى المداراة والتزام أسلوبٍ من التقية التي تصير مشروعة في مثل هذه الضرورات المبيحة لارتكاب المحظور. ولهذا، وفي مواجهة هذا الموقف الدقيق، لم يعد أمام الفرد، عالماً كان أو عامياً، إلا أن «يحتال» في عدم الخروج مع إمامه لملاقاة المعارضين له والخارجين عليه، معتذراً بما شاء من أجل «القعود»!

أما من لم يُقبل عذره، واضطر إلى الخروج مع إمامه، فإن موقفه هذا يزداد حرجاً، قد يجد نفسه فيه مدفوعاً أكثر إلى اصطناع خصال «التقية»؛ كما يجد صعوبة في التوفيق بين التظاهر بالطاعة والامتثال والإخلاص، وبين الوفاء بمبدئه ونموذجه السياسي؛ مع محاولته مراعاة منطق قواعده الفقهية في سبيل التوفيق بين تلك الحدود المتناقضة المتنافرة. لأجل هذا فإن عليه، في مثل ذلك الموقف الدقيق المتسم بعدم تبين الوضع والخشية من الفتنة، وحتى وهو شاهر السلاح **متظاهراً** بأنه من شوكة إمامه! فإن عليه أن يجنح ما أمكن لصالح موقفه الذي يضمره ويخفيه: فيوطّن نفسه ـ أثناء المواجهة بين المعسكرين ـ ألا يستعمل سلاحه «**وينكث** للرمي والضرب والطعن ما أطاق»! وإن من بسهمه «رمى **رمياً ضعيفاً** لا يبلغهم بمثل سهمه»! ويكتفي بالتهديد برمحه دون الطعن، وبسيفه دون الضرب! بل، وهو في وسط المعمعة، لو «قدر على تحذير الناس [من مساندة إمامه الذي خرج معه] من حيث لا يوقف على أمره فعل [!] فإن همّوا بالانصراف كان **أول منصرف**، وبالله التوفيق»!!

هكذا يتبين لنا مبلغ أزمة هذا الولاء الذي عانى منه الفقيه مبكراً تجاه سلطة متغلبة، فقدت في نظره أغلب أسس شرعيتها، وشعر بأنها لم تعد تمثله أو تراعي مصلحة الجماعة. فصار تنظير الفقيه لمثل هذا الوضع السياسي يمهد تدريجياً لمجتمع مفكك الأواصر السياسية، هشّ البنية الداخلية، يميل إلى الانقسام وتنعدم فيه الثقة بين الحاكم والمحكوم، كما تفقد فيه **المصطلحات والقيم** المتداولة بينهما **دلالاتها المناسبة**. وهو ما سيزداد بروزاً واستفحالاً مع توالي عوامل ومظاهر الانحطاط.

أما إذا ما وقع الاعتراض على الفقيه هنا، بأن موقفه المتخاذل تجاه «إمامه» لا يمكنه أن يُعتبر «طاعة»، فإن الحليمي لا يجد بداً من البوح والإفصاح عمّا يكتفي أغلب الفقهاء بالإشارة إليه. ذلك أنه إن «قيل: ليس شيء من هذا بطاعة، قلنا: ولا قلنا إن طاعته واجبة بالإطلاق. وإنما قلنا إنها تجب **تقية له**. ووجوب التقية في الظاهر لا تمنع من **الاحتياط الذي في الباطن**، والله أعلم»! خاصة وأنا قد «قلنا: إن أمكن عزله بلا فتنة وجب، **فإذا أمكن توهين أمره سراً** بلا شر يحدث، فكيف لا يجب أو لا يجوز؟ والله أعلم»![327].

تلك كانت صور من إشكالية التكيّف، حاول الفقيه خلالها «تنزيل» قواعده الأصولية ووسائلها الناجعة على مجاري العادات والتوفيق بينها وبين ضرورات الواقع السياسي وأحداثه المستجدة، دون أن يفرِّط قدر المستطاع في تأكيد سلطته العلمية حتى وهو يدعو إلى «ضرورة» تحمل تلك الأحداث والتقليل ما أمكن من حدة محظوراتها والاحتفاظ بأقل شرورها! وما تجدر ملاحظته خلال مختلف صور هذا التنزيل أو «التكيف»، أن رجل العلم في الإسلام قد حاول الاحتفاظ، ما أمكنه ذلك، بتلك المسافة الحذرة التي تفصل بينه وبينٍ رجل السياسة، مما جعل ولاءه لهذا الأخير يظل، في العموم، ولاءً مشروطاً يمكّن صاحبه من النقد ومن طلب التغيير **عند مواتاة الفرصة وغلبة الظن** بجلب المصلحة «الراجحة». وإن كان كل هذا لم يخفِ لدى الفقيه أزمة الولاء التي يمكن أن نقف الآن عند تحليل طبيعتها وانعكاساتها في الفقرة الموالية.

VI ــ الخطاب الأصولي وأزمة الولاء المزدوج

إذا كنا في الفصل الأول الذي خصصناه لتحليل الخطاب السلطاني كما تمثل في دولة الواقع التاريخي، قد وقفنا على مبلغ وعي رجل السلطة بالاختلاف

---

(327) شبيهاً بهذا الموقف، فإن الجويني لا يكفّ من جهته عن توظيف مفاهيمه الأصولية، داعياً إلى تقدير «خير الشرين»، شرّ الصبر على الظلم وشرّ الخروج على الظالم. إلا أنه لا يتردد في تأييد من قام «محتسباً» ويملك أنصاراً أكفاء «فليمض في ذلك قدماً والله نصيره على الشرط المقدم في رعاية المصالح». الغياثي الفقرات 147-148، 150، 155-160، 163.

بين دعوة القرآن ودعوة السلطان، وأدركنا مبلغ إصراره رغم ذلك على الاستئثار بالنهي والأمر دون هذا القرآن الذي خاطبه عبد الملك بن مروان يوم وُلي الخلافة بقوله: «هذا فراق بيني وبينك»!... فإن هذا الرجل المشتغل بالسياسة والمحب للتفرد بكل سلطة، لم يكن ليغيب عن إدراكه أي شكل من أشكال النفوذ المجتمعي والفكري، خاصة إذا كان هذا النفوذ قابلاً للتحول في مجتمع إسلامي إلى سلطة فعلية مؤثرة. بل قد سبقت الإشارة إلى أن رجل السياسة قد أدرك فعلاً مدى خطورة ودور «سلاح القلم» الذي يملكه رجل العلم في الإسلام. فحاول منذ بداية التجربة التاريخية للدولة السلطانية، وطيلة عصور عديدة، محاصرة تحركات «العالم» وإقفال فمه وتكبيل يديه وإيقاف تدفق مداد قلمه بشتى الوسائل. وكان من بين هذه الوسائل لسحب بساط سلطة المعرفة من تحت أقدام أصحابها، اقتحام رجل السياسة أيضاً «لمغامرة التأويل» في محاولة منه للاستئثار بسلطتي السيف والقلم، وبذات المفاهيم الأصولية التي تتدفق من قلم «العالم» نفسه! وذلك بقصد توظيفها لصالح مواقفه واختياراته. والواقع أن رجل السلطة في الإسلام لم يكن لتغيب عنه تلك المقاصد الشرعية ووسائلها الناجعة التي طالما أكّد عليها العالِم ولجأ إليها، تحقيقاً للتكيف وتذليلاً للصعاب التي ربما كان رجل السلطة أكثر من غيره معاناة لها، وأحوج إلى من يساعده على تجاوزها وتبرير مشروعية التخفيف من وقعها وارتكاب محظورها!

ليست إذن محاولة رجل السلطة للاستحواذ على أدوات العالم وتوظيف القيم الفكرية والمجتمعية السائدة لتبرير اختياراته بالمحاولة الجديدة؛ بل ربما كانت تلك من مستلزمات الممارسات السياسية. غير أنها محاولة تزداد وضوحاً على يد الرجل المستبد خاصة. وقد سبق أن رأينا كيف وقف النص القرآني أكثر من مرة لإبراز وفضح محاولة هذا الاستغلال والتوظيف المغرض والتأويل البعيد، من طرف نموذج استبدادي معروف في الثقافة الإسلامية، نموذج «فرعون» الحاكم السياسي المستبد الذي يسلك شتى السّبل لترسيخ استبداده عن طريق تبني نفس القيم المجتمعية **مع تحوير كامل لدلالاتها الأصلية** وخروج بها عن مقاصدها الحقيقية...![328]

---

(328) انظر سابقاً المقدمة العامة.

1 ـ وإذا كنا قد أشرنا إلى مبلغ حرص الفقيه الأصولي، خاصة منذ الإمام الشافعي، على ضبط مفاهيمه وقواعد علمه، خوفاً من كل استغلال أو فهم لها دون ضوابطها الشرعية... إلا أن شيوع تلك المفاهيم المكرّسة للسلطة العلمية في الإسلام وانتشارها بين الجمهور، جعل رجل السياسة يميل إلى التفكير في استخدام واستغلال تلك المفاهيم ذاتها كـ«عملة صعبة» يلجأ إليها خاصة في مثل هذه المواقف الدقيقة والحرجة وعند الاختيارات الصعبة. وإذا كانت مثل هذه المواقف والاختيارات الصعبة قد توالت وتزاحمت، فقد أدى ذلك إلى أن صارت المفاهيم الشرعية المحمَّلة بمستويات مختلفة من «السلطة»، كمفهوم الإجماع، الأمة، الدين، السنّة، البدعة، الفتنة، المصلحة، الضرورة... وغيرها من المفاهيم والقواعد الأصولية ووسائلها الناجعة، مصطلحات جارية ومتداولة أيضاً حتى على ألسنة الخلفاء والسلاطين والوزراء والأمراء، مثلما هي جارية ومتداولة على ألسنة العلماء ومبسوطة في مصنفاتهم!

غير أن المشكلة هنا قد أصبحت تكمن في كون دلالة تلك المفاهيم العلمية قد صارت عند رجل السياسة لا تخضع لنفس ضوابطها الأصولية التي طالما ألحّ عليها رجل العلم وبالتالي فقد أصبحت مفاهيم لا تستهدف نفس «المقاصد» التي كان رجل العلم يعلّقها عليها! ولا تخفى بهذا الصدد الأبعاد السياسية» لإنكار متأخري الشافعية أن يكون إمامهم قد اعتبَر المصلحة، بأي شكل من الأشكال، ضمن قواعده الأصولية. مؤكدين أن إمامهم ـ شأنه شأن أبي حنيفة ـ لم يأخذ بها. بل لقد أثّرت دواعي هذا الإنكار حتى على بعض متأخري المالكية، فادعوا أن إمام دار الهجرة كان أكثر من غيره تمسكاً بالتقليد وعدم مراعاة المصلحة أو الاستحسان! ومن ثم يرى الفقيه الشافعي، الآمدي، أنه «قد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك بها [= المصلحة]، وهو الحق، إلا ما نقل عن «مالك» أنه يقول بها، مع إنكار أصحابه لذلك عنه! ولعل النقل ـ إن صحّ عنه ـ فالأشبه أنه لم يقل بذلك في كل مصلحة، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعاً»[329]. ومهما يكن فنحن هنا أمام تأويل لتاريخ علم الأصول يضمر خوفاً

(329) الآمدي، الإحكام، القاهرة: دار المعارف، ج IV، ص 216.

من استغلالٍ ممكن لمفهومٍ أصبح متداولاً، فقهياً، وأصولياً، كمفهوم المصلحة.

ولعل من النماذج البعيدة الدالة على إمكانية ذلك الاستغلال السياسي للمفاهيم الشرعية والأصولية المتداولة، ما تمثل في عزم «الخليفة» المستهتر الوليد بن يزيد (88-126) هـ. على إلزام الناس بالبيعة لابنيه اللذين لم يبلغا الحلُم، بعد أن عرف إجماع فقهاء عصره على إبطال مثل تلك البيعة. فلم يجد لتبرير «تدبيره السياسي» هذا سوى اللجوء إلى **ذات المفاهيم** التي طالما أكّد عليها أولائك الفقهاء، فأرسل بذلك رسالة إلى الأمصار تتحاشى كل ردّ على حجج الفقهاء في عدم البيعة لقاصرٍ، ولكنها في آن واحد تؤكد شديد التأكيد على معنى **طاعة الله** التي هي رأس **الحكمة**! بعد أن تجرّد ذلك المفهوم من كل قيد أو ضابط من ضوابطه الأصولية. لهذا سرعان ما تتحول الطاعة إلى مفهوم فضفاض يتسع ليشمل طاعة «أولى الأمر»؛ ثم لا يلبث المفهوم أن يضيق بسرعة لينحصر في طاعة الخليفة في تدبيره الجديد بالتحديد! هذا التدبير الذي من ترك الطاعة فيه «أضاع نصيبه، وعصى ربّه، وخسر **دنياه وآخرته**»! لهذا لم يبقَ أمام الخليفة من وسائل الترغيب والترهيب و«الإقناع» سوى التذكير بأن الطاعة رأس المال، بل هي **قاعدة كل أمر بعد كلمة الإخلاص**[329أ].

2 ـ غير أن ما هو جدير بالإشارة إليه بهذا الصدد، أنه إذا لم يكن رجل السياسة لتعوزه الحيل لحشر كتّابه وإغراء «فقهائه» بتسخير أقلامهم وتوظيف فتاواهم وتأويلاتهم، تبريراً لاختياراته، فإن فريقاً آخر من الفقهاء ورجال العلم، رغم رفضهم الارتباط بالسلطة السياسية، وبسبب مراعاتهم لضروزة التكيف واستئناسهم بالقواعد الأصولية وتمرسهم بوسائلها الناجعة، واكتفائهم دوماً بطلب «الضروريات» دون ما فوقها من الحاجيات فضلاً عن التحسينيات؛ قد ساروا ـ دون وعي منهم ـ في نفس ذلك المنهج من التأويل والتبرير والتوظيف السياسي الواضح ولذلك جاءت كتاباتهم تكريساً لما بشّر به كتّاب الدواوين و«فقهاء السلاطين»! بل سوف تصير تلك الكتابات الديوانية

(329أ) تاريخ الطبري، جـ 8، ص 295-297؛ الأغاني، جـ 7، ص 2510-2511.

عند فقهاء ومفكري عصور الانحطاط في مرتبة المصادر التي يُهرع إليها ويُحتجّ بها لتبرير الواقع العسكري الذي أصبح سمة العصر وديدنه.

أ ـ وإذا كان ممكناً فهم وحدة الولاء عند الكاتب السلطاني، فإن **ازدواجية** الولاء لدى بعض الفقهاء وتأرجحهم بين الإخلاص لمفاهيمهم العلمية وبين مراعاتهم لأوضاعهم السياسية والمجتمعية، لم يكن يُفهم في آخر التحليل إلا كترجيح لكفة هذه الأوضاع التي يُعتبر السلطان، أو رجل السياسة بوجه عام، المستفيد الأول من استمرارها. ويبدو لنا ذلك من خلال نموذجين مشهورين، أولهما الماوردي الذي نجده، في غير «أحكامه السلطانية» من أدبياته السياسية الأخرى، قد سار بعيداً في تبني منطق السياسة السائدة والمتمثل في «نصائح ومرايا الملوك»، وذلك على حساب المفاهيم الأصولية وضوابطها الشرعية التي سبق له أن أبرزها نسبياً في «الأحكام السلطانية». ونظرة سريعة إلى كتابه **قوانين الوزارة وسياسة الملك** توقفنا على مدى طغيان النموذج الفارسي في التدابير السياسية والاجتماعية المقترحة من طرف الفقيه الشافعي. بل إننا نجد هذا الأخير يتبنى، دون تحفظ يذكر، نفس التقسيم الطبقي الفارسي، مورداً إياه في معرض المدح والتنويه[330].

ولعل ما يؤكد هذا الابتعاد عن المفاهيم الأصولية وعن المواقف السياسية الفقهية المعروفة، ويسجّل الانزلاق إلى تبني منطق «الدولة السلطانية» وقيمها المتجلية في أدب كتّاب الدواوين؛ ما فصله الماوردي في الباب الثاني من كتابه المنوه به، والذي حدّد فيه مهام وزير التفويض. وهي مهام رتبها الماوردي **ترتيباً تنازلياً**: تتصدرها المهمة الأولى ذات القيمة المطلقة وهي «الدفاع عن [شخص] **الملك** من الأولياء»؛ تتلوها مهمة «الدفاع عن **المملكة** من الأعداء»؛ فالمهمة الثالثة التي تنحصر في «دفاع الوزير عن **نفسه** من الأكفاء»؛ ثم المهمة الرابعة وهي الدفاع «عن **الرعية** من خوف واحتلال»[331].

---

(330) الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، بيروت؛ دار الطليعة، ط 1 ,1979، ص 142-143 [تحقيق رضوان السيد].

(331) نفسه، ص .145.

وعليه، يكون المقصد الأول للمتلبس بالسياسة السلطانية منحصراً في الدفاع عن شخص الملك كمقصد «ضروري» **يحجب كل المقاصد الأخرى** إن اقتضى الأمر ذلك! ولا تأتي مهمة الدفاع عن الرعية ـ موضوع الحكم ومجال كل سلطة وغاية كل تشريع ـ **إلا في آخر المرتبة** من المهام الموكولة إلى الوزير! ولا ريب أن في هذا ما يتعارض والرؤية الفقهية للمسألة السياسية كما سبق لنا بسطها، خاصة حول «وظيفة» السلطة في المجتمع...

ولا يلبث الماوردي أن يفصح عن موقفه هذا بكيفية أوضح حينما يعرض للمهمة الرابعة والأخيرة المنوطة بالوزير، وهي الدفاع عن الرعية؛ حيث نراه يجعل المقصد البعيد لذلك الدفاع، لا يكمن في تحقيق مصالح الرعية، بقدر ما يكون في تحقيق مصالح السلطان ومصالح الوزير بالتبعية. فمصلحة الرعية مجرد وسيلة لتوفير مصالح السلطان وتعمير خزائنه![332] والملاحظ من جهة أخرى أن الماوردي، وهو الفقيه المنظّر للخلافة الإسلامية والمدافع عن وحدتها وقوتها، لا يستنكف عن تبني بعض مفاهيم «كليلة ودمنة» رغم تعارضها مع أهداف ذلك التنظير. فرغم مشروعه لإحياء رسوم الخلافة وتوسيع سلطة الخليفة، نجده يحذر الوزير «ابن مسلمة» (450 هـ) من الركون إلى الخليفة ـ وفي حكمه السلطان والملك ـ مستنداً إلى ما ورد في «كليلة ودمنة» من وجوب الحذر منه؛ إذ لا أمان مع السلطان، كما لا أمان مع البحر والزمان...[333] ولهذا فإن هذا الحذر يقتضي من الوزير الاستجابة لكل مطالب سلطانه في كل حين «ولا تتوقف عن إجابته ـ يقول الماوردي ناصحاً ـ فإنه اتخذك لنفسه ثم لمُلكه. **وقد يقدم نفسه على مصلحة مُلكه**، لغلب الهوى...»![334].

نعم! تجب موافقة الوزير للملك في كل مطالبه ما لم يقدح ذلك في دين ولا عرض، ولم يؤد إلى انتشار فساد. غير أن الماوردي يضبط هذا

---

(332) لأجل ذلك يهمس الماوردي في أذن الوزير قائلاً: «وعليك لهم ثلاثة حقوق: أحدها أن تعينهم على صلاح معيشتهم ووفور مكاسبهم، لتتوفر بهم موادك وتعمر بهم بلادك...»! نفسه، ص 173.

(333) نفسه، ص 168.

(334) نفسه، ص 171.

الاستثناء أو المخالفة بعدم الخوف وبالقذرة. **أما إذا خاف** الوزير على نفسه من رفضه لرغبات سلاطينه «تلطّف في الخلاص منها إن قدر! ولا يجهر بالمخالفة». إذ المخالف لهم ليس له حظّ منهم «وإنما كان على خطر معهم»![335].

وتلك صورة واضحة عن أزمة الولاء عند الفقيه، أسقطها الماوردي على موقف الوزير دون أن تغيب عنه بعض **التبريرات الأصولية**. وواضح أننا، مع مثل هذه «النصائح» نكون قد ابتعدنا كثيراً عن الموقف السياسي المضمر في الخطاب الأصولي سالف الذكر؛ كما نكون قد ابتعدنا أيضاً عن الأطروحات الكلامية المعروفة بصدد المشكل السياسي. بل ربما كان في مثل هذا التبني، من قِبل الماوردي، لنصائح كليلة ودمنة ولمفاهيمها السياسية والأخلاقية، ما يتناقض وجوهر مشروع الماوردي في **الأحكام السلطانية**. وإذا كان الماوردي قد قصد بهذا الكتاب الأخير إنقاذ سلطة الخليفة من استبدادية عسكرية مطلقة، محاولاً في آن واحد ضبط تلك السلطة بجملة مفاهيم فقهية وأصولية، فإنه لم يفعل في بعض كتاباته التالية، وبتأثير من الأدبيات الفارسية، سوى أن حرّر «الخليفة»، وفي حكمه السلطان، من كل ضابط آخر؛ مستبدلاً بذلك استبدادية العسكرية البويهية باستبدادية «رجل السلطة» المتفرد بالأمر والنهي والذي أصبح غاية في ذاته وقيمة مطلقة....

ب ـ ويتمثل ثاني النماذج الفقهية المبرزة لازدواجية الولاء والمكرّسة لمفاهيم الدولة السلطانية عند الفقيه المالكي أبي بكر الطرطوشي في كتابه **سراج الملوك**، الذي سيلجأ إليه بعض فقهاء عصر الانحطاط لتبرير أوضاعهم العسكرية والسياسية المتردية. ومن جملة مواقف الكاتب الموظّفة في هذا العصر الأخير، حديث الطرطوشي عن مشكلة الطاعة. فعلى الرغم من حديثه عن واجبات الخليفة والتزاماته، فإن هذا لم يمنعه أن يكرّس في حديثه عن رجل السلطة وعلاقته بالرعية نفس المفاهيم السلطانية ذات الأصول الفارسية. وإذا كانت الطاعة أولى وأهم واجبات الرعية نحو حاكمها، فإن هذه الطاعة

---

(335) نفسه، ص. 213.

في سراج الملوك ترتفع إلى مستوى من «القداسة» الدينية تجعل منها «ملاك الدين... وقيام السنّة»، وحبل الله المتين وجنته الواقية. وحيث إن الفقيه قد أناط بمفهوم الطاعة كل هذا، فلن تكون هذه الطاعة السياسية إلا مطلقة، لاستثناء فيها ولا شروط، إذ «من إجلال الله، إجلال السلطان، عادلاً كان أو جائراً»! وما دام الفقيه قد وصل به الحال إلى هذا الإقرار اللّامشروط بوجوب الطاعة على الرعية، فإن هذه الأخيرة **ليس لها بعد هذا مطلقاً «أن تعترض على الأئمة** في تدبيرها وإن سولت لها أنفسها؛ بل عليها الانقياد وعلى الأئمة الاجتهاد»![336] وإلا فإن نقض تلك الطاعة لا يعني غير هدم أركان الأمة وفتح باب الفتنة وذريعة للكفر «وجور ستين سنة خير من هرج ساعة»![337].

غير أن الفقيه المالكي لا يجد ما يقنع به الرعية بوجوب تلك الطاعة المطلقة ويبرر نجاعتها ووجوب الصبر على أذى السلطان، غير استناده إلى المفاهيم السلطانية الفارسية الأصل، والتي ينشطر فيها مفهوم الطاعة إلى ثلاثة حدود متداخلة، هي مفهوم السلطان والطبيعة والصبر: فسلطة رجل السياسة في مثل اتساع سلطة الطبيعة القاهرة؛ وحيث وجب الصبر على أذى هذه الطبيعة، استجلاباً لمصالح أهم وأعم، وجب بالمثل طاعة السلطان والصبر على أذاه اعتباراً لما ينطوي عليه عمل السلطان دائماً من تداخل المضرة والمنفعة. وعليه فالسلطان مثل الغيث الذي يُغرق ويُسقى! ومثل الرياح التي تنفع وتضر، ومثل الليل الذي يسكن فيه الناس ويتحرك فيه أهل الدعارة والفساد واللصوص! «وهكذا كل جسيم من أمور الدنيا، يكون ضرره خاصاً ونفعه عاماً، **فهو نعمة عامة**... ولو كانت نعم الدنيا صفواً من غير كدرٍ، وميسورها من غير عسيرٍ كانت الدنيا هي الجنة»!![338].

أما من يدعى حق الرعية في الخروج على سلطانها الجائر، محتجاً بأن «الملوك اليوم ليسوا مثل الملوك الذين مضوا»، فعليه أن يعلم أن «الرعية أيضاً - في رأي الطرطوشي - ليسوا كمن مضى من الرعية. ولستَ بأن تذمّ أميرك -

---

(336) الطرطوشي، سراج الملوك، ص 100-101.

(337) نفسه، ص 82.

(338) نفسه، ص 83-84.

إذا نظرت آثار من مضي منهم ـ بأولى من أن يذمك أميرك، إذا نظر آثار من مضى من الرعية»![339]. وبناء على هذه الرؤية التقهقرية الحتمية لمفهوم الزمن، لا يبقى أمام الفقيه سوى الدعوة إلى الاستسلام، بالصبر على أذى رجل السلطة: «فإذا جار عليك السلطان، فعليك الصبر وعليه الوزر...»! بل إن هذا الصبر لا يقتضي فقط كفّ اليد عن السلطان الجائر، وإنما ذلك يتطلب ـ وجوباً ـ محبته وكفّ اللسان، والجنان أيضاً، عن نقده وفضحه أو الدعوة عليه بقلة التوفيق، «لأن من قلة توفيقه ظلمه [لك]؛ فإن استجيب دعاؤك فيه **زاد ظلمه لك**»!![340] وبذلك لا يبقى من موقف تبديه الرعية من رجل السلطة، عادلاً كان أو جائراً، سوى الطاعة والصبر كقطبين تتحرك بينهما، يدلان على مبلغ علمها «بالسياسة» ويشيران إلى حدود «نشاطها» السياسي! وتلك نتيجة ذلك التردد الذي بات يشكو منه ولاء الفقيه في الإسلام.

ج ـ من جهة أخرى، إذا كنا قد أدركنا مبلغ حرص الفقيه قديماً على التماس أرضية صلبة لسلطته داخل الجماعة أو الجمهور، بعد أن كان رجل السياسة يعتقد أنه مجاله الذي تفرد فيه بسلطانه... بل لم يتردد أبو الأسوذ الدؤلي في قلب المعادلة معلناً أن العلماء حكام على الملوك وليس ثمة أعز من العلم... أقول إذا كنّا قد أدركنا حضور هذه الرّغبة في إثبات «سلطة» معرفية لدى الفقيه، فإن كثرة مراعاة هذا الأخير لموجبات التكيف وضروراته الشرعية قد جعلته ينزلق أحياناً إلى تبرير هيمنة رجل السلطة وتفرده بالنفوذ السياسي الفعلي؛ مقلّصاً بذلك من نفوذ معرفته بين الجمهور ممهِّداً بالتالي لتبعيته الشخصية للسلطان.

ونظرة سريعة إلى تعريف مفهوم «السياسة» ذاته، الوارد عند كلّ من أبي يعلى الحنبلي والغزالي الشافعي، تجعلنا نستنتج أن منطق ذلك التعريف ينتهي، دون قصد من صاحبيه، إلى تهميش وتقليص دور «رجل العلم»، وبالتالي إلى

---

(339) نفس المصدر، ص (194؛ وسوف يعبّر التفتازاني عن نفس الموقف بقوله: «ولا ينعزل الإمام بالفسق... والجور... لأنه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين»! شرح العقائد النسفية، ص. 488.

(340) سراح الملوك ص 195.

إبعاد مفاهيمه عن المسرح السياسي وعن التاريخ الفعلي! وذلك في مقابل توسيع نفوذ رجل السلطة وتمكينه من استعادة نفوذه على جمهوره. ففي عرف الغزالي، فإن أشرف الصناعات هي «السياسات» المحصورة في أنواع أربعة[341]:

1 ـ «سياسة الأنبياء؛ وحكمهم على الخاصة **والعامة في ظاهرهم وباطنهم»**.

2 ـ «والثاني، الخلفاء والولاة والسلاطين؛ وحكمهم على العامة والخاصة **جميعاً**. لكن على ظاهرهم، لا على باطنهم».

3 ـ «والثالث، **العلماء** والحكماء؛ وحكمهم على **باطن الخواص فقط»**.

4 ـ «والرابع، الوعاظ والفقهاء؛ وحكمهم على **باطن العامة فقط»**.

وعلى الرغم من هذا التقليص الذي بدا واضحاً في سياسة «العلماء»، فإن الغزالي يعتبرها، بعد السياسة النبوية، أفضل أنواع السياسات، لشرف موضوعها، وهو تهذيب النفوس الموصل إلى «النجاة في الآخرة»! ونعتقد أن شرح التهانوي، فيما بعد، لهذا التقسيم لأصناف «السياسات» في الإسلام، من شأنه أن يجعل القائمين على تلك «السياسة الشرعية» يعيشون وضعاً مزرياً حقاً داخل دول الإسلام، بعد ترسخ قيم السياسة السلطانية فيها.

فإذا كان التهانوي[342]، في ضوء تقسيم الغزالي سالف الذكر لأنواع السياسات، يعتبر سياسة الأنبياء ذات نفوذ مطلق شامل لكل مرافق الحياة، للخاصة وللعامة؛ مقابل سياسة الحكام والسلاطين التي هي سياسة مدنية شاملة أيضاً للعامة في جميع تصرفاتهم وأعمالهم الظاهرة الشاملة للمواقف السياسية والاجتماعية وسائر الحياة العملية... فإنه بالمقابل، ومن منظور خلدوني، يعتبر سياسة وسلطة العلماء، بالرغم من كونهم ورثة الأنبياء ـ الذين هم أصحاب

(341) الغزالي، ميزان العمل، مصر: دار المعارف، ط 1965,1، ص 329-330.

(342) التهاوني، كشاف إصطلاحات العلوم، مطبعة إقدام بدار الخلافة العلية، سنة 1313 هـ. [نشرة أحمد جودت].

السياسة العامة والمطلقة - إن هي إلا مجرد سياسة أو سلطة «نفسيه» تقتصر على الوعظ والإرشاد الأخلاقيين وللسلاطين فحسب! من غير أن تمس هذه السياسة أو السلطة المعرفية الحياة العملية السياسية والاجتماعية لهؤلاء السلاطين! ولا شك أن في هذا الوصف لسياسة العلماء والتي حسب تعليل التهانوي «لا تكون على العامة لأن صلاحهم (= العامة) مبني على **الشوكة** الظاهرة والسلطنة **القاهرة**»، إنما هو حكم يتضمن سلباً للعلماء ولسياستهم الشرعية أهم مجال للعمل، وهو المجال السياسي نفسه، المتجلي فيما عمّت به البلوى من حياة العامة، وحرماناً لهم من أية مشروعية للنقد والمتابعة لرجل السياسة، وإفقاراً للسياسة الشرعية من أهم مرتكزاتها، ألا وهو «تنزيل العلم على مجاري العادات» - على حد قول الشاطبي - ورعاية المصلحة العامة التي هي مقصد أساس من مقاصد الشريعة. كل ذلك يُحرمون من حق «ضبط» صوره بل حتى من الكلام باسمه.

لكن الأغرب بعد كل هذا أن هذه النتائج التي أبرزها التهاوني، لا تعدو أن تكون استنباطاً من أقوال نفس الفقهاء الذين طالما أكدوا، كما سلف أن رأينا، على أهمية «السلطة المعرفية» وحقها في ضبط الممارسة السياسة وتحقيق قواعدها وتبيين حدودها... وتلك صور أخرى من صور أزمة الولاء لدى الفقيه، كان رجل السلطة أيضاً المستفيد الأكبر منها!

د - غير أن رجل السياسة في الإسلام لم يكتفِ بتوظيف واستغلال المفاهيم والقواعد الأصولية ووسائلها الناجعة، ولا بإبعاد رجل العلم عن ممارسة «سلطته» داخل الجمهور؛ بل إنه صار يمارس نفس الاستغلال، ولكنه هذه المرة **استغلال لذات العالِم**، محاولاً توظيف سمعته وصيته العلمي، ومبدياً حرصاً على «تزيين» مجالسه بالعلماء، عاملا بذلك على إبعادهم عن مجال سلطتهم بين الجمهور... لهذا لا يجب أن نستغرب لما قد يبديه رجل السلطة أحياناً كثيرة في تاريخ الإسلام من اهتمام بالعلم والعلماء، ومن حرصٍ على تقريبهم والعناية بهم. فحينما صارت السلطة العباسية، مثلاً، واعية بالدور الخطير الذي أنيط بـ«المدرسة النظامية»، فإنها لم تخف تلهفها على استقدام الغزالي إليها، واستنهاضه ليعيد إليها سيرتها الأولى؛ آمرة إياه بالإسراع بالقدوم،

محرّمة عليه التثاقل أو التعلل بالأعذار المانعة، موصية أعوانها من رجال السلطة أن يزيحوا عنه كل العلاّت، بل وإن يبعثوه «مع صاحب مأمون في أسرع ما يمكن؛ إذ ينتظر قدومه ساعة فساعة...»! وكل هذا التلهف من قبل الخليفة ووزيره لم يكن لمجرد الرغبة في تدارك الخلل في تلك المدرسة، ولكنه كان أيضاً لـ«يزيِّن [الغزالي] هذا المكان الشريف ويغتنم هذا التوفيق **ورضاء أمير المؤمنين**». دون أن ينسى رجل السلطة إمكانية إغرائه للعالم الذي يقبل هذا العرض ويدخل في هذه الخدمة بأنه «ستقام في حقه العناية الواجبة، وتبذل في سبيله جميع أسباب الإحسان والضيافة، وتكون منزلته في **التقرب** [من الخليفة] أقدم المنازل...»![343]

هـ - لكن هذا التقريب لم يكن إلا ليزيد عمقاً شعور العالم بأزمة الولاء، بعد أن أدرك أنه مراد فحسب **لتزيين المجالس**، وأنه رغم ذلك الحصار المضروب حوله، فإن رجل السلطة لا يتأخر في الاستنجاد به واللجوء إليه كـ«منظِّر» للسلطة وللسياسة ذاتها و«مدبِّر» لقواعدها ومؤسس لشرعيتها، مع كونه ممنوعاً من ممارستها! وبالرغم من النصيحة القديمة لابن المقفع بضرورة استئثار الخليفة بالسلطة وبالقرار دون الفقهاء والعلماء، فإنه كان مع ذلك يرى أنه إذا كان «أحق الناس بالسلطان أهل الرأفة» - حتى يخففوا من بطشه! - فإن «أحقهم **بالتدبير** العلماء»[344] الذين يشكلون عند ابن المقفع الصورة المقابلة التي يُهرع إليها لإصلاح ما أفسده رجل السياسة، فإذا «ابتليت بالسلطان فتعوذ بالعلماء...»![345] الذين يورونك مواقع الزلل، ويحذرونك عواقب الركون إلى السلطان، ويعرّفونك حيل النجاة، ويفهمونك الطرق المنجية في العمل معه! بل إن هؤلاء العلماء، بالرغم من ذلك الإبعاد، يشكّلون في الأدبيات السياسية السنيّة وحتى عند بعض كتاب الدواوين[346]، **السلطة المرجعية** لفض النزاعات السياسية أو لإقرار الصور الشرعية للبيعة

---

(343) فضائل الأنام في رسائل حجة الإسلام، ص 77-80.

(344) الأدب الصغير، ضمن المجموعة الكاملة، ص 60.

(345) الأدب الكبير، نفسه، ص 104.

(346) الثعالبي، تحفة الوزراء، ص 75. قارن أيضاً: الأحكام السلطانية، ص 7-8.

وللتقليد السياسيين.... ومع كل هذا فهم، في رأي رجل السلطة، مطلوبون فقط وبوجه أخص لتزيين المجالس!

3 ـ **تقويم ونقد**: هكذا يكون وعي الفقهاء والعلماء بمختلف صور أزمة الولاء المشار إليها قد فرض علينا، نحن الناظرين في أدبياتهم السياسية ـ وكما فعلنا لحد الآن ـ أن نقرأ ما هو كامن من وراء هذا الخطاب الفقهي الأصولي المتعامل مع مفاهيم المقاصد الشرعية، ونبرز **ما لم يصرحوا به** تصريحاً. ولكنه **متضمَّن** ومضمر في ثنايا أحكامهم وتقويماتهم! خاصة إذا عرفنا أن التعامل مع المقاصد الشرعية يساعد على هذا النوع من **الإضمار** وإخفاء الأهم وراء المهم أو الأقل أهمية، مراعاة لظروف محكَمة، واعتباراً للتدّرج في إلقاء الأحكام؛ وهو شيء تشترطه وتتضمّنه المقاصد الشرعية ذاتها. ممّا يجعل من أسلوب الإضمار المشار إليه وكأنه يشكل «سلوكاً فكرياً» ثابتاً، دائراً بين منطقتي «الشعور» و«اللاشعور» وممارساً لعمليتي الإظهار والإخفاء، وذلك حسب منطق المقاصد الذي يقضي بضرورة إتقان فن **إبراز** مقاصد **وإخفاء** أخرى!

أ ـ يقوم دليلاً على ذلك أنه من بين الفقهاء والمتكلمين، فإن أصوليي المعتزلة كانوا، على المستوى النظري، أكثر نفوراً من هذا السلوك الفكري الدائر بين منطقتين مختلفتين والمؤدي إلى ازدواجية الولاء. إلا أنهم، على مستوى العملي والواقعي، لم ينجو غالباً من هذه الازدواجية القائمة في العمق على العيش في منطقتين فكريتين متباعدتين متنافرتين. فإذا كان القاضي عبد الجبار، مثلاً، قد أشبع مسألة «الخلافة» دراسة وتفصيلاً، ووقف مؤيِّداً وجهة النظر الفقهية والكلامية الأصلية القائمة على رفض كل سلطة «متغلبة»، وإمكانية الخروج عن الإمام الجائر، وبطلان الحكم الوراثي... فإنه، مع ذلك، كان يفصِّل وييّسط كل جوانب هذه الصورة النموذجية المرغوب فيها في ظل ورعاية **الإمارة البويهية** القائمة على الاستبداد بالحكم والتغلب والنظام الوراثي وعلى رفض «الخروج» في كل الأحوال! بل إنه، في نفس الوقت، يتقلد في هذه الإمارة وباسمها منصب قاضي القضاة! وفي هذا الموقف الكلامي ـ الفقهي ما يدل على قدم ذلك النشاط الفكري القائم على إمكانية العيش، في

آن واحد، في منطقتين متباعدتين وبين حقلين سيكولوجيين **وزمنين منفصلين، مع فقد الأمل في إمكانية الوصل بينهما** أو الاعتراف ـ في أحسن الأحوال ـ بصعوبة ذلك الوصل.

ب ـ وإذا كانت إشكالية هذا النشاط الفكري المتسم بهذا النوع من التناقض واضحة في المواقف الاعتزالية، فإن وضوحه يزداد لدى أهل السنّة؛ حيث نجد، على سبيل المثال، قاضي القضاة أبا يعلى الفرّاء، وهو يستند على مصادره الحنبلية، يعدّد **الأسباب الموجبة** لخلع الإمام؛ وذلك ءذال طرأ على هذا الأخير «ما يمنعه من النظر في المصالح وما نُصب له»، كالجنون وفقدان التمييز والعمى والخرس والصمم. لأن كل واحد من هذه العاهات يمنعه «من إقامة الحدود واستيفاء الحقوق **وحماية المسلمين**». في حين أنه إذا أظهر ظلماً وفسقاً في الحدود... ونحو ذلك لا ينخلع بذلك ولا يجب الخروج عليه»!![346أ]

ويبدو لنا أن كثرة مراعاة الفقيه «للظروف المحكّمة» وهلعه من «الفتنة» قد جعلاه، دون وعي منه، **يخرج عن منطقه الأصولي ذاته**، فهو بحكم منطق «التعليل بالمناسب» الذي درج عليه في علم الأصول، يربط ربطاً ضرورياً بين طريان **العاهات** ووجوب **العزل** والخلع؛ إذ معها تُفتقد وتُرفع «المقاصد» المنوطة بالإمام. ولا سبيل للتجمع بين تلك العاهات وبين **إقامة** الحدود **واستيفاء** الحقوق **وحماية المسلمين!** غير أننا نلاحظ، خلافاً لهذا المنطق، أنه إذا كان الخوف من ضياع هذه المقاصد هو «السبب الكافي» في الخلع والعزل، فكيف يتم القطع **بوجوب** الابقاء على الفاسق وهو ـ باعتراف الفقيه ـ مضيِّع لنفس تلك المقاصد التي استوجبت خلع الإمام الطارئة عليه تلك العاهات؟! ولم يترك أبو يعلى الفرّاء مقصداً ضرورياً من مقاصد الإمامة إلا جعل «الإمام» الفاسق مضيِّعاً له؛ فهو يسرق الأموال، ويضرب الناس ظلماً، ويقتل النفوس، ويضيِّع الحقوق، ويعطل الحدود، ويرتكب الفاحشة! ولا يُتصور أن يؤدي «الجنون»، الموجب للعزل حسب رأي الفقيه الحنبلي، إلى

(346أ) الفراء (ابو يعلى)، في أصول الدين،ص 242-244. في حين أن معاصره الماوردي يعتبر كل ذلك موجوباً لمنع انعقاد الإمامة وحتى من استدامتها؛ انظر الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 17.

أكثر من هذا. فكيف، إذن، اتحدت «الأسباب» هنا وهناك واختلف «الحكم» وتباين الموقف؟! وكيف يمكن الزعم بأن هذا الفسق الذي عدّد أبو يعلى صوراً منه لا يخرج صاحبه «من النظر في المصالح وما نصب له» من رعاية مقاصد الإمامة؟

وعليه فلا تفسير لهذا «التناقض» سوى ازدياد مراعاة الفقيه للشوكة وخشيته من غول «الفتنة». لهذا لم يبق له تجاه رجل السياسة سوى الاكتفاء بالدعوة إلى وجوب «وعظه وتخويفه [!] وترك طاعته في شيء ممّا يدعو إليه من معاصي الله تعالى»! دون أن يتساءل الفقيه مع نفسه هل هذا «العصيان» المقترح ممكن الوقوع في ظل المتغلّب الذي يسلب الأموال ويقتل النفوس، دون أن يؤدي ذلك بالأولى إلى «فتنة» محققة[346ب] بل ها هو المفهوم الفقهي لمصطلح الفتّنة ينطق بذلك؛ إذ «أصل الفتنة الاختبار [كما يُختبر الذهب بالنار]، ثم استعملت فيما أخرجته المحنة والاختبار إلى **المكروه أو آيل إليه**، كالكفر **والإثم** والتحريق والفضيحة والفجور، وغير ذلك»[346ج]. ولا ريب أن مواقف واختيارات «الإمام الفاسق، كما سبق لأبي يعلى أن عدّدها، آيلة إلى هذه المكاره والفتن. وعليه فكيف يجوز الدعوة للصبر على هذه المكاره والفتن المحققة المتيقنة، اتّقاء لنفس المكاره والفتن المتوقعة المظنونة؟! وكيف يتم هذا دون الخروج الواضح عن المنطق الفقهي الأصولي القائم علي التعليل بالمناسب ومراعاة المصالح...؟

جـ ـ لأجل هذا يبدو لنا أن انعدام هذا الاهتمام لدى «رجل العلم» في الإسلام بإقامة جسور قوية بين النموذج والواقع المعيش، هو الذي يفسّر «تسامح» القائمين على الدولة السلطانية تجاه مثل هذا الأدب السياسي، حتى ما كان منه مطبوعاً بنزعة «راديكالية» كما عند المعتزلة... وذلك اعتباراً لكون **المضمون السياسي لذلك الأدب يكاد يكون سياسة للحلم، والتخفيف**

(346ب) ولعل هذا ما جعل ابن حجر العسقلاني يقيّد هذا العصيان الفردي بشرط الاستطاعة؛ فهو ليس عصياناً واجباً إذن إلا على «من كان قادراً على الامتناع»! فتح الباري، جـ 13، حديث رقم 7144. ص 121.

(346ج) نفسه، ج13، كتاب الفتن، ص 3.

من **وطأة الواقع! أكثر مما هو مضمون سياسي للتغيير** الفعلي لذلك الواقع. هذا فضلاً عن كون رجال العلم ورجال السياسة، على السواء، قد وجدوا في القواعد العامة للخطاب الأصولي وفي وسائلها الناجعة المطية التي ركبوها جميعاً لتبرير كون «المصلحة الراجحة» تكمن في استمرار الوضع القائم، أو لتوضيح «المفسدة المرجوحة» في كل دعوة لتغييره! ولولا هذا «الضمان» الذي كانت دولة الواقع تجده في ذلك الأدب السياسي، بجانب القواعد الأصولية والمقاصد الشرعية، لما سمحت للعلماء بترويج بضاعتهم ونشر نماذجهم السياسية! وقد سبق أن اعترف الطرطوشي بأن الدولة السلطانية لن تقف مكتوفة الأيدي إذا شعرت بأي خطر يتهددها من جانب تلك النماذج، أو حتى من تأويل رجل العلم للمقاصد الشرعية، وأن كل من يريد إلزام «الخلفاء» والسلاطين والأمراء في الدولة السلطانية إنما يحاول مستحيلاً...!

د ـ هكذا نلاحظ أن إشكالية رجل العلم في الإسلام تكمن في كون تفكيره في المشكل «السياسي» ينطوي على مشروع **نموذجي** للدولة، يبشّر به ويراد له التطبيق في ظل دولة **غير نموذجية!** رغبة في تقريب الواقعي **المرفوض** إلى النموذجي **المرغوب فيه**. وفي هذا يكمن عمق مشكلة القائمين على هذه السياسة الشرعية: حيث يعيشون شبه «انفصام» أو ازدواج في الولاء غير المتوازن لنموذجين تاريخيين مختلفين من الدولة. وحيث يتعمق لديهم هذا الوعي بالانفصام أيضاً حينما يجدون دولة الواقع، أو دولة السلطان، ترغب دوماً في احتواء تلك السياسة الشرعية ذاتها، وجرّها إلى خدمة دولة القوة والسلطنة لا «دولة الخلافة»؛ أي جعلها في **خدمة السلطان** أكثر مما هي في **خدمة الرعية**. الشيء الذي يعني أن «مقاصد الشريعة»، كمفهوم، لا تغيب ضرورة في ظل الدولة السلطانية، حيث سيؤكد ابن خلدون أن العصبية في هذه الدولة الأخيرة كفيلة بتطبيق ورعاية تلك المقاصد.

غير أن ما لم ينتبه إليه ابن خلدون، أو لم يرد التصريح به، أن مقاصد الشريعة لا تصبح في ظل الدولة السلطانية غاية في ذاتها، كما يود الفقهاء أن تكون؛ وبالتالي لا تصبح مصالح الرعية مقصودة بالذات، بقدر ما تصبح هذه الدولة هي الغاية القصوى، والمقدس الأسمى، **والمقصد المهيمن** على كل

المقاصد الأخرى! وتزداد الإشكالية تعقيداً حينما نعلم أن «الشخصية المعنوية» للدولة السلطانية لا تتميز عن «ذات السلطان» وشخصه! فكأن المقاصد الشرعية تتجه عندئذٍ وتتحول في الأخير إلى خدمة **مصلحة شخص واحد**، بدل خدمة **المصالح العامة** للأمة. وفي هذا قلب واضح للسياسة الشرعية ولمقاصد الشريعة وقواعدها الناجعة!

وبذلك تتبيّن سهولة جرّ المقاصد العامة في السياسة الشرعية **لتتقلب إلى عكس مقصودها الأساس**؛ أي جرّ العلماء المنظّرين لتلك المقاصد إلى **تبرير** السياسة القائمة، بدل **نقدها**. ومن ثم، وتحت ضغوط الممارسات السلطانية، يقام أكثر من جسر واصل بين السياسة «الشرعية» وبين سياسات «عقلية» مختلفة بل ومتناقضة. وكأن المقاصد الشرعية ووسائلها الناجعة قد تحولت إلى مجرد **قوالب فارغة** غير مضبوطة الهوية، يمكن ملؤها بأي محتوى كان، وتوظيفها لتبرير كل المواقف والاختيارات! يصدق هذا على مفهوم الإجماع أو المصالح المرسلة أو الاستحسان، مثلما يصدق على مختلف الوسائل «الناجعة» الأخرى، كرفع الحرج ومراعاة الضرورات المبيحة للمحظورات، وارتكاب أخفّ الضررين، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وعموم البلوى، والمشقة تجلب التيسير، والأمور بمقاصدها..: الخ بل حتى حينما نقرأ أن مقاصد الشريعة بنيت على مراعاة المصلحة في الحفاظ على أشياء خمسة، تذكر دائماً على الترتيب الآتي: الدين، النفس، العقل، النسل، المال؛ ندرك كم هو سهل التضحية بالمصالح الأربعة الأخيرة، رغم ضرورتها، بمجرد زعم رجل السلطة بأن مصلحة الدين، وهو المقصد الأول والأعم، في خطر! وسوف يتكرر مثل هذا الزعم بتكرار أسبابه إبّان عصور الانحطاط عند ازدياد ضغوط «الفرنجة» على الدولة السلطانية.

ومضمن رؤيتنا النقدية هذه يتلخص في أن التبشير بالدولة - النموذج، في ظل ذلك الولاء المزدوج، **يرجع غالباً بالفائدة على دولة الواقع** (= الدولة السلطانية)، بدل دولة النموذج، فيساهم «العالم»، واعياً كان بذلك أو غير واع، في إفشال نموذجه السياسي، المرغوب فيه، وفي إنجاح الواقع المرفوض ضمنياً لديه! ثم هو لا يفتأ مع ذلك يبرّر موقفه هذا وولاءه المزدوج

باللجوء أيضاً إلى مقاصد الشريعة ووسائلها الناجعة، وهي جوهر نموذجه السياسي. ومن المستغرب أن يجد «العالم» في دولته النموذجية ما يبرِّر به دولته المرفوضة!!

هـ - وإذاً، فيما كانت معاناة رجل العلم في الإسلام وتعبه الفكري الطويل وبحثه النظري المضني في «السياسة الشرعية» ومعالم دولة الخلافة؟! وفيما كان دفاعه المستميت عن «ضوابط» القواعد الشرعية ومقاصدها الضرورية، إذا كان المآل هو مجرد تبرير دولة الواقع، مهما كانت درجة تناقض سياستها مع ذلك النموذج المبشّر به؟! وإذا كان إيمانويل كانط (1804 م) لم يُرد، في مشروعه الأخلاقي المعروف، أن «يقعِّد» لحالات «الضرورة» التي تُخرق عندها القواعد الصارمة للواجب الأخلاقي، معتبراً إياها مجرد حالات «استثنائية» وشاذة لا ينبغي أن تكون موضوع تفكير من طرف فيلسوف «الإرادة الطيبة» الذي يحصر اهتمامه فيما ينبغي أن يكون...[347] فإن الفقهاء بمواقفهم سالفة الذكر، ربما كانوا أكثر مراعاة للواقع المعقد، واقع «المزيج»، حينما توجهوا بتفكيرهم إلى مختلف حالات الضرورة الواقعة أو المتوقعة؛ رغبة منهم في التقعيد والضبط حتى لتلك المواقف الاستثنائية. إلا أنه يبدو لنا أن أولائك الفقهاء، في العصور الأخيرة خاصة، قد صاروا **يركنون إلى العيش في ظل تلك الظروف الاستثنائية**، حتى صارت هذه الأخيرة وكأنها تشكّل عندهم «القاعدة» الثابتة التي يجب تبريرها بل وحصر الحياة في نطاقها! ما دام مفهوم الزمن قد صار عندهم مرادفاً لمفهوم الانحدار والانحطاط الذي لا سبيل لإيقاف انحداره، كما لا سبيل لغرس النماذج في طريقه؛ اللهم إلا ما كان من قبيل الأحلام أو على سبيل **الوعظ والإرشاد**!

ومن المفيد هنا الوقوف على نماذج تدل كيف انحصرت «السلطة العلمية» في الإسلام داخل هذين النشاطين الأخيرين والذين صارا أحياناً كثيرة «السلاح» المتبقي لرجل العلم لتجاوز الواقع المرفوض أو «الانتقام» من «السلطان المتفرد وحده بالنفوذ وبالسلطة الفعلية:

(347) انظر: كانط (إيمانويل)، المبادىء الأساسية لميتافيزياء الأخلاق، حلب: دار الشرق، د.ت. [ترجمة حكمة حمصي].

1 ـ لكن، كيف ينتقم العالـم ويأخذ بثأر الأمة من ظلـم السلطان واستبداده، ويرفض دولة الواقع؛ وهو بطبيعته فاقد الشوكة، مجرّد من الحول والقوة؟! لهذا لـم يحسن رجل العلـم، في ظل هذا الوضع وتحت طائلة ذلك اللاّشعور المشار إليه، سوى الاحتماء بسلاح الأقدار، **سلاح الـموت**، كأمضى سلاح تتكسّر عليه حيل وأسلحة السلاطين وشوكتهم!

فإذا كان المقدسي قد وقف على قصر السلطان البويهي عضد الدولة بشيراز، والذي أشبع أهل فارس ظلماً، مستغرباً من كون صاحب القصر بناه «على ما سمع من أخبار الجنّة»! فإنه لـم يجد غير التشفي من السلطان المذكور، بعد أن علـم بنهايته المأساوية، ملاحظاً أنه «لـم تبقى له الدار [= القصر]، وسكن الأجداث بعد المُلك والآلات! ولقد مات بأشر موتة، وأراه الله نفسه حسرة، وصار لنا **موعظة وعبرة**»![348]. أما إذا كان الانتساب إلى عصبية السلطان وشوكته يُعتبر، عند المتلبسين بالسياسة، مصدراً للفخر والاعتزاز والعجب، فإن تقويم هذا «العُجب بنسب السلاطين الظلمة وأعوانهم، دون نسب الدين والعلم»، لا يتم ـ في رأي الغزالي ـ على الحقيقة إلا بالنظر إلى المال الأخروي الذي يجعل كلّ مطّلع عليه هناك يتبرأ، عندئذ، من الانتساب إلى أولئك السلاطين. ممّا يجعله يقتنع أن «انتسابه إلى الكلب، والخنزير أحب إليه من الانتساب إليهم»![349] وفي رسالة «وعظية» من الغزالي إلى «سعادة خازن» ـ القائم على أموال السلطان سنجر، ملك المشرق ـ يحرص فيها على أن يقارن بين «خزائن [الله] ملك الملوك» وخزائن ملك الدنيا التي هي «مفاتيح جهنم»! محذراً إياه من شرّ المصير، حيث ينادي يوم القيامة: «افتحوا جريدة خزانة مفتاح جهنم، واحضروهم على **صعيد السياسة**. فإذا رفع في صدر هذه الجريدة اسم «سعادة خازن» وأسفاه على **العاجز «سعادة»** الذي لا يغيثه ملك المشرق...»![350]

ولا بأس من التنبيه هنا إلى وجود هذا الضرب من «التقويم السياسي»

(348) المقدسي، أحسن التقاسيم، ص 449.

(349) الغزالي، إحياء، ج III، ص 376.

350) الغزالي، فضائل الأنام... ص 108.

في غير الوسط الفقهي؛ حيث نلاحظ عند صاحب **مختار الحكم**،[351]، مثلاً، أن الموت أيضاً يمثل **أعدل منتقم من الملوك**، وأنه «السلاح» الوحيد الكفيل بجعل الصفات المضادة للمُلك واردة حتماً على أصحابه! ذلك أنه بالرغم من الصورة الأسطورية والمثالية التي نشرها بعض الكتّاب المسلمين عن «الاسكندر»، ومحاولتهم المتعسفة التقريب بينها وبين صورة «ذي القرنين»، كما وردت في القرآن، فإن هؤلاء الكتّاب ـ وربما بوحي من الصورة الهيلينيستية عن الاسكندر ـ قد وجدوا في مناسبة الاحتفاء بتشييع جنازة الاسكندر ـ الملك العظيم ـ فرصة لإبراز المفاهيم والصفات المتناقضة التي يُدخلها «حادث الموت» على مفهوم المُلك والسلطة والجبروت! حيث يختفي «اللاّشعور» الذي أسقط على حياة الاسكندر صفات نموذجية من العدل وحسن التدبير والتواضع وكل ما ينبغي أن يكون، ليفسح المجال للوعي الحقيقي بمشاكل المعاناة الواقعية لرجل العلم وضروب مواجهته اليومية مع مالكي السلطة الفعلية؛ وذلك في لغة بطبعها روح من هذا الميّت المسجى الذي عجز الكلّ عن قهره أثناء حياته!

فقد قام أحد تلامذة أرسطو ـ وهو رمز وإشارة إلى رجل العلم ـ «فضرب بيده التابوت [الذي سجى فيه الاسكندر] وقال: أيها المنطيق ما أخرسك! أيها المعزّز ما أذلّك»! وكلّما تتابعت وفود أصدقاء الاسكندر المعزّين فيه استنتجوا جميعاً أنه لا فائدة من الاغترار بالسلطة والملك، وأنه مهما بلغت سلطة الملوك فلن تصل إلى ما بلغه الاسكندر، بما أوتيه من قوة وتفرد بالسلطة؛ فلا يغترن إذاً أحد بما حوله من حاشية وأتباع وشوكة وما جمع من المال والعرض؛ فإنّ ما يحمله على جمع كل ذلك والتفرد به، إنما هو التمتع بخصال الملك والقوة والعزة، وكل هذا لا محالة زائل عنه، وحتماً وقريباً وارد عليه أضداده: فإن كان الاسكندر نفسه قد قهر غيره، **فقد صار الآن مقهوراً**، أو قوي فقد **أصبح ضعيفاً**، أو عزّ **فهو قد ذلّ**، أو أسر الأعداء **فقد** «أصبح اليوم **لدينا مأسوراً**»، أو طوى الأرض فقد **طُوي في الأرض**، أو قدر فقد **عجز**. وأنه إذا كان نجمه ارتفع بسرعة فقد **صُرع وسقط**

(351) ابن فاتك (البشر)، مختار الحكم ومحاسن الكَلِم، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1980.2، [تحقيق عبد الرحمن بدوي].

في رمشة عين! وإذا كان الاسكندر دبّر الأمم، فقد أصبح عاجزاً عن تدبير نفسه التي بين يديه! بل، وبعد أن كان خصومه وأعداؤه «يكرهون قربه **فقد صار أصدقاؤه لقربه أكره**»! كما صار الكلّ لا يرهبون قربه، بعد أن كان يرعبهم خبره...

كل هذا جعل أمّ الاسكندر تتعجب لهذا التقلّب والتضاد الذي حصرته في صفتين لا تستقيم سلطة بدونهما، وبفقدهما يُفقد كل شيء، فضلاً عن المَلك والسلطان. فالإسكندر الذي دالت له الملوك ودوّخ الأمم بفضل **يقظته وكلامه** الذي يدبِّر به شؤون الحرب، ويعزز به سلطته، ويضمِّنه أوامره «كيف هو اليوم نائم **لا يستيقظ** وساكت لا يتكلم»! أفلا فليعلم كل الملوك، بعد الاسكندر، هذا المصير الذي هم إليه صائرون، وليعتبروا كما اعتبرت واتعظت أمّ الاسكندر التي أدركت، بعد وفاة وليدها، أن «الدوام لبارىء الكلّ، الحيّ الذي لا يموت... وكل مرضعة فللموت تربّي، وللفناء تغدو...»![352].

2 ـ وبهذا نلاحظ أن «رجل العلم» الذي يروج لمثل هذه الأدبيات، والذي عانى من مشكلة ازدواجية الولاء **المشار إليها آنفاً**، قد وجد في «موت السلطان» مناسبة ـ وإن تكن مؤقتة ـ **للتخفيف من وطأة ذلك الولاء**، وإطلاق اللاّشعور ليفصح عن رغبته المكبوتة في رفض الواقع ونقده وفي «الانتقام» من هذا الذي «تسلّط» على الأجسام والعقول والضمائر! وذلك تماماً كما وجد هذا اللاّشعور، عند أبي حامد الغزالي، في الألقاب السياسية المتداولة بين رجال السلطة مناسبة **لتأويل مضاد**، يحاول من خلاله تحويل مدلول تلك الألقاب وتجريدها من بعدها السلطوي. إن الغزالي لا يعبِّر فحسب عن زهده في ألقاب رجل السلطة، والتي لا تخلو عنده من لمز وغمز، بل إنه يعتبر تلك الألقاب والنعوت قدحاً في حق رجل العلم إذا ما أطلقت عليه، وليست أبداً تشريفاً له![353] فضلاً عن كونها ـ بالنظر إلى ممارسات واختيارات أصحابها ـ فارغة المحتوى من حيث درجة التزامهم بها. فقد كان جديراً بالسلطان السلجوقي «مجير الدولة»، مثلاً، أن يغيث المظلومين؛ حيث

(352) مختار الحكم، ص 240-242.

(353) الغزالي، فضائل الأنام، ص 67.

يكون بذلك «مجير الحضرة» لا مجير الدولة![354] إذ تلك هي «**السلطنه الحقيقية** والسلطنة الواقعية»، لا السلطنة الزائفة![355] ولا شك أننا هنا أمام محاولة من طرف «رجل العلم» لا يخفى مقصدها في **تمييع لغة رجل السياسة**، وهي رمز سلطته ومظهر وجوده.

وليس لهذا من معنى سوى أنه لم يبق «للعالم»، بعد أن وجد نفسه فاقداً لسلاح الشوكة، وبعد أن أبعد عن جمهوره، ومنع من الحديث المباشر معه، سوى سلاح «القلب» للمفاهيم وللألقاب السياسية، والارتقاء بعباراتها إلى «إشارات» تتحول بذلك إلى «أسلحة» يطمح الفقيه أن يزحزح بها رجل السلطة عن عرش مملكته ولو بطريقة «سحرية»[356]، قائمة على الوعظ والإرشاد، فألقاب رجل السياسة، رغم دلالاتها السلطوية، لا تعدو أن تكون في عرف الغزالي «من جملة الرسوم والتكلّف» المنهى عنه![357] وما قيمة «الأمير» السياسي إذا كانت أوامره نافذة في جنوده المطيعين له، بينما هو «أسير» وعبدّ لجنوده الباطنية من الشهوة والغضب والدهاء السياسي؟! وهي جنود تناظر بالتتابع صور الخنزير والكلب والشيطان! فكيف يجوز للأمير، إذن، أن يفخر بإخضاع الآدميين ويرضى بالخضوع إلى هذه الأصناف الحقيرة من الخلق؟!

من ثم وجب عند الفقيه «قلب» هذه المفاهيم السياسية وإعادة «تصحيحها» وتقويمها دون اعتبار للواقع الفعلي الخاضع عادة لنفوذ السلطان! فكل من قهر الشهوات وأخضعها كان أميراً وسلطاناً حقاً؛ ومن انقاد إليها كان حرياً به أن يسمى أسيراً، إذ «الأسراء والأمراء في هذا العالم [السياسي الواقعي، هم الذين] سموا الأمير والسلطان [الحقيقي] بالفقير والمسكين والعاجز؛ ولقبوا الأسير الضال أميراً وسلطاناً»! ولا يعدو أن يكون هذا من باب تسمية الأشياء بضدها ونقيضها! ولا عجب في ذلك، لأن هذا العالم الذي يتحكم فيه رجل السياسة والسلطان الزائف

---

(354) انظر وصف الغزالي لأنواع الظلم المسلط على بلده «طوس» في عصر هذا الوزير، نفس المصدر، ص 97.

(355) نفسه، ص 97.

(356) تماماً كما يتوهم المغشي عليه أن الإغماء «يخلّصه» من خطر الوحش المحيط به! أو تتوهم النعّامة نجاتها من مطاردها بمحض إدخال رأسها في الرمال!

(357) فضائل الأنام، ص 61.

إنما هو على حد قول الغزالي «عالم الالتباس والانعكاس»!![358]

3) ـ هكذا نتبين من خلال هذا النشاط التأويلي المضاد من طرف الفقيه أن الهمّ السياسي في الخطاب الأصولي، والذي كان أمراً وارداً في ظل المجتمع الإسلامي، قد أدى برجل العلم وبفعل التحولات التاريخية وتيقظ السلاطين أصحاب الشوكة ومالكي قوة السيف، إلى **تراجع واضح في الحضور السياسي الذي كانت تتمتع به المعرفة العلمية في ذلك المجتمع**؛ ممّا استوجب من حاملي هذه المعرفة تعويض ذلك التراجع وذلك الافتقار إلى الأسلحة السياسية الطبيعية بتأكيدهم، في البداية، على «سلاح» الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... غير أن البعد السياسي لهذا «الواجب» الملقى على عاتق ورثة الأنبياء ما لبث هو الآخر أن تقلص إلى مجرد «وعظ و«إرشاد»! ولا معنى لهذا التحول سوى أن النقد السياسي المباشر وإمكانية الدعوة إلى إصلاح الوضع وتغييره قد كفّت أن

ينبغي أن يكون! ولعل في هذا ما يفسر شيوع أدبيات «مرايا الملوك» والقصص السياسي الفارسي والهيللينيستي حتى بين الأوساط الفقهية السنية، المتأخرة خاصة، بعد أن كان مجال انتشارها لا يتعدى كتّاب الدواوين والحاشية السلطانية. ولم تكن المصادر «الوثنية» لتلك الأدبيات لتحول دون ذلك الانتشار بين الفقهاء، لتلاقي الأهداف **وتشابه وسائل التعبير عن المكبوت السياسي**، ولحضور النشاط الأثير لدى رجل الفكر وهو الحلم بالمدينة الفاضلة وبالحاكم العادل وبما ينبغي أن يكون! وهو ما يعني **الحلم بما ليس واقعاً في الدولة السلطانية**؛ وهو موقف سياسي على كل حال!

ولا بأس أن نشير بهذا الصدد إلى أن القصص الدائر حول شخصية الاسكندر المقدوني قد صار (بعد شيوع «أخبار» الاسكندر في الإسلام وإسقاط النماذج الأخلاقية والسياسية الإسلامية المعروفة عليه) يحمل نفس «الحلم السياسي» المنطوي في نفس الوقت على شعور بشبه استحالة لتحقيق ذلك الحلم على أرض الواقع السلطاني المتدهور. فـ«ذو القرنين» مثلاً، خلافاً لممارسات السياسية المعهودة في الدولة السلطانية «كان يتفقّد أمر ملكه وعمّاله بنفسه»؛ لذلك فإن مجالس قضاته لم تكن تعرف المترددين عليها من الخصوم! بل وتشاء الصدف أن يحضر الاسكندر، متنكراً، لدى أحد قضاته، فلا يملك إلا أن يتعجب من دعوةٍ رفعها مدّعٍ على شخصٍ آخر، لمجرّد كون هذا الأخير أبى وامتنع أن يقبض منه «كنزاً» وجده المدّعى في داره الجديدة بعد أن اشتراها من المدعى عليه! وحين أصرّ كلّ منهما على عدم أخذ الكنز، بحجة عدم استحقاقهما له، واقترحا على القاضي أن يأخذه بدلاً عنهما ويضعه حيث شاء، لم يملك القاضي إلا أن يرفض هو الآخر هذا الاقتراح قائلاً: «تفرّان من الإثم وتدخلاني فيه! ما أنصفتماني...»! وحينئذٍ اقترح القاضي على «الخصمين»أن يزوج أحدهما بنته لابن الآخر ويدفع المال إلى الزوجين؛ وبذلك يسلم الجميع من «دقائق» الإثم والاغتصاب والمسؤولية. فعجب ذو القرنين ممّا رآى وسمع وقال: «بمثل هذا قامت السماوات والأرض»![360]

(360) مختار الحكم، ص 238.

وفي نفس السياق الرمزي والحلم بما ينبغي أن يكون، نلاحظ أن الاسكندر قد تملّكه العجب الأكبر حينما استفسر سكان قرية مرّ بها عن سرّ جعل بيوتهم «مستويةً **لا يفضل بعضها على بعض**» وجَعْلهم «قبورهم بأفنيتهم عند أبوابهم» وأنهم «ليس عندهم قاضٍ»! فجاء تبريرهم لكل ذلك بكون «**البناء بغي**، وليس يبغي بعضنا على بعض»، والتطاول في البنيان إحدى مظاهر الطغيان. أما علة انعدام هذا البغي، الذي يلجئهم إلى التباغض والتقاضي، فيرجع إلى كونهم يذكّرون أنفسهم بما يغفل عنه هؤلاء الملوك المتجبرون والولاة المتغلبون؛ إنهم يذكّرون أنفسهم بالموت، هادم اللذات والمسوّي بين الناس. فقبورنا ـ حسب قولهم ـ «**إنما هي بيوتنا**، فتكون تذكّراً [دائماً]، وإليها نصير عن قريب». وكل ذلك يفسّر سرّ استغنائهم عن القضاة، إذ «**تعاطينا الحق فيما بيننا**، فلم نرد قاضياً»![361] وقوم هذه حالهم، لا يمكن أن يرغبوا عن وطنهم حولاً. لذا حين اقترح عليهم الاسكندر مثل هذا، اعترضوا قائلين: «هل تستطيع أن ترد الموت عنا؟!» إشارة منهم إلى أن الناس المحكوم عليهم بالموت والفناء لا ينبغي أن يتجبر بعضهم على بعض ويظلم قويهم ضعيفهم ما داموا جميعاً ـ ملوكاً وسوقة ـ سيلقون مصيراً واحداً[362]!

هذا كل ما بقي لرجل العلم من «نشاط» فكري يمارسه، ومن تعاليم يبثها بين قرائه ومستمعيه. وتلك نتيجة تجربته «السياسية» التي قادته إلى **فقدان سلطته المعرفية**، بعد أن سحب بساطها من تحت قدميه رجل السيف؛ هذا الذي وجد في منطق تلك السلطة المعرفية ذاتها المبرر الشرعي للاستئثار بالنفوذ السياسي، والتفرد بالأمر والنهي، واستحقاق الطاعة المطلقة؛ خاصة في ظروف أصبح «السيف» الوسيلة الناجعة لدفع الهجمات المتوالية للعدو «الكافر» المهدّد بذاته للمقاصد الشرعية الضرورية. إنها ظروف عصر التخلف والانحطاط الذي سيزداد رسوخاً وتعقيداً بفعل أحداثه العسكرية

---

(361) إسقاط المفاهيم الإسلامية والمكبوت السياسي الإسلامي واضح على هذه الحكاية. ونلاحظ بخصوص الاستغناء عن القضاة، ومن في حكمهم، أن ما كان مجرد فرضية وإمكانية معلّقة عند «الأصمّ» و«الفوطي» قد صار هنا شيئاً «واقعياً» يشهد عليه الماضي، ماضي الاسكندر، المستبد العادل!

(262) نفس المصدر، ص 238-239.

المتوالية التي ستجعل من السيف البضاعة الرائجة، ومن السلطان المستبد النموذج المرغوب فيه القادر وحده، دون رجل العلم، على الاضطلاع خاصة بمسؤولية الحفاظ على دين الملة وعلى **حياتها**؛ وهما المقصدان الضروريان اللذان يؤخّران، في ظل انحطاط شامل وتهديد خارجي مستمر، كل حديث الفقهاء عن حفظ ورعاية المقاصد الضرورية الأخرى، ويلغيان بالأولى باقي المقاصد التكميلية والتحسينية، ومن ضمنها، **الضوابط الفقهية للممارسة السياسية!**

وإذا كان يبدو على رجل السلطة نوع من الرضى باستمرار ظروف الانحطاط هذه، ما دام هو المستفيد الأكبر منها، فإن الفقيه كعادته، رغم محاولته التنظير لمثل هذه الظروف «المحكّمة» وتجنيده مختلف «الفتاوي» للتكيف معها، سينتبه بدرجات متفاوتة إلى إمكانية توظيف «مقاصد الشريعة» ذاتها واللجوء إليها للتخفيف من وقع الانحطاط، إن لم يكن للإنعتاق منه والتحرر من قيوده... وهذا ما يتطلب إبرازه في القسم الموالي من هذه الدراسة.

القسم الثاني

الانحطاط وإشكالية القول بـ«علم» مقاصد الشريعة

«... وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض، فبادرَ بالإجابة»!

ابن خلدون

* الفصل الثالث: «الانحطاط» ممارسة سياسية!

* الفصل الرابع: المقاصد الشرعية من الإهمال إلى الإعمال

الفصل الثالث

«الانحطاط» ممارسة سياسية!

ـ جدلية المفهوم والممارسة السياسية في عصور الانحطاط ـ

«... قد طال ليل الكرب... فاض دمع الأسف... واسودّ وجه الزّمان؛ عمّ البلاء الأركان، ولا مغيث يرجوه الغريق... ولا حيلة لأحد من الخلق مع ما نزل بهم من البؤس»!

ابن أبي محلّى (القرن 17 م) كتاب الإصليت

1 ـ إذا كانت تجربة الفقيه السياسية قد انتهت به، منذ وقت مبكر، إلى القول بشرعية المتغلّب على أن يكون «مستبداً ـ عادلاً»، فإن ظروف الانحطاط [1]وتراكم أسبابه وتزاحم مظاهره سترغمه أن يعدّل من موقفه، وتضطره مرة أخرى، إلى الفصل بين ذلك الوصف التركيبي الغريب الجامع بين الاستبداد والعدل! حيث أصبح الإلحاح على ذلك الوصف في عصور الانحطاط ضرباً من الخيال، وطمعاً في محال، ما دام الهدف الذي صار يطمح إليه الجميع ينحصر في مجرد التوفر على رجل السلطة «المستبد» القادر على حفظ البيضة ومواجهة المخاطر العسكرية المتلاحقة، داخلياً وخارجياً. أما العدل، فإن ظروف الانحطاط والتراجع لم تعد تسمح بالحديث عنه كقاعدة سلوكية أو شرط لا يتخلّف في الممارسة السياسية.

وبذلك انتقلت الشرعية، وانتقل معها ولاء الفقيه من ولاء «للخليفة» إلى ولاء للسلطان «المتغلب»، المظهر للطاعة؛ ثم إلى ولاء للمستبد ـ العادل، فولاء للمستبد بإطلاق! وهو ما يعني، على صعيد القيم، **الانتقال من الولاء**

(1) هذا الوصف لا ينفي بالضرورة عوامل التجدد في المجتمع الإسلامي ما بعد القرن 6 هـ. والغرض هو التنبيه إلى أثر تراكم مجموعة من السلبيات، خاصة على المستوى السياسي، جعل منها ظاهرة طاغية، رغم محاولات فردية للإنقاذ ولتأخير توقيت الانهيار...!

فولاء للمستبد بإطلاق! وهو ما يعني، على صعيد القيم، **الانتقال من الولاء للعدل المطلق إلى الولاء للاستبداد المطلق!**

أ ـ وكما لمسنا ذلك، فقد قُدّر لرجل العلم في الإسلام أن يدخل مبكراً في تجربة سياسية غنية مع سلسلة من الأنظمة «العسكرية» المتغلبة، علاوة على تجربته مع شخص «الخليفة» المسلوب من السلطة الفعلية. وإذا كان ممّا ميّز عصور الانحطاط تجذّر العنف والسيف وانتشارهما في مختلف مجالات الحياة، فإن هذا الانتشار قد سبقته سلسلة من الظهور الموسوم بالطابع العسكري والاستبداد السياسي والظلم الاقتصادي؛ خاصة من تدخل المرتزقة العسكريين الأتراك في شؤون الخلافة في القرن الثالث للهجرة، وما تلا ذلك في القرون الموالية من سيطرة العسكرية البويهية المتبوعة بسيطرة العسكريين السلاجقة، الذين قامت في عهدهم، وطيلة ثلاثة قرون متوالية، سلسلة من الحروب العسكرية الصليبية؛ ثم جاءت السيطرة الكاسحة للعسكريين المغول بعد النصف الثاني من القرن السابع، رافقها قيام النظام العسكري الإقطاعي للمماليك في الشام ومصر. وما لبث أن خُتمت هذه السلسلة من الهجمات أو السيطرات العسكرية المتوالية بهجوم التتار في القرن الثامن، الذين أصبحوا هم أيضاً جزءاً من النظام العسكري في الإسلام؛ قبل أن يأتي الأتراك العثمانيون في القرن العاشر كخاتمة لهذه «التجارب» السياسية ذات الطابع العسكري، التي لم يجد «رجل العلم» مندوحة من التعامل معها والتكيف مع ظروفها المستجدة المتميزة ـ خاصة في مراحلها المتأخرة بعد القرن السابع ـ بحضور العنف والسيف، داخلياً وخارجياً على السواء.

لم يكن بإمكان كل ذلك إلا أن يترك أثراً سلبياً على الوضع الاقتصادي، بما اتسم به من نظام عسكري «إقطاعي» أدى، منذ القرن الرابع على حد قول ابن مسكويه، إلى أن «صار الرّسم جارياً أن يخرّب الجند إقطاعاتهم ثم يردوها ويعتاضوا عنها حيث يختارون»! وبذلك «فسدت المشارب وبطلت المصالح... فمن بين هارب جال؛ وبين مظلوم صابر لا ينصف؛ وبين مستريح إلى تسليم ضيعته إلى المقطع [العسكري] ليأمن شرّه ويوافقه، فبطلت العمارات»[2].

(2) ابن مسكويه، تجارب الأمم، ج II، نقلاً عن الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص 87.

وإذا انطبق هذا على القرن الرابع للهجرة، فإن توالي الأنظمة العسكرية المتغلبة الأخرى، المشار إليها، لم يعمل إلا على ترسيخ تلك السلبيات السياسية والاقتصادية وتعميق أسباب الانحطاطا والتخلف الفكري والحضاري؛ حيث يصف المقريزي هذه الأسباب بقوله[3]: «وعظمت نكاية الولاة والعمال، واشتدت وطأتهم على أهل الفلح... فخرب بما ذكرنا معظم القرى، وتعطلت أكثر الأراضي من الزراعة، ونقصت الغلاة... لموت أكثر الفلاّحين وتشردهم من البلاد من شدّة السنين وهلاك الدواب». بل، لقد ألحق بالنظام الإقطاعي على عهد المماليك نظامُ الرق، حيث صار الفلاّح صاحب الأرض، على حد قول المقريزي[4] نفسه، «قنّاً... لمن أقطع تلك الناحية، إلا أنه لا يرجو قط أن يباع ولا أن يعتق، بل هو قنّ ما بقي؛ ومن ولد له كذلك»!

وإذا كانت أرض الإسلام قد استطاعت أن تمتصّ غضب الشعوب الغازية التي استقرت عليها، فحولّتها إلى جنود لحماية بيضتها، فإن انتصار المسلمين نهائياً على الصليبيين، لم يكد ينسيهم ويلات حروبهم معهم حتى عادت هجمات الإيبيريين تذكّرهم بتلك الحروب، فضرب هؤلاء على العالم الإسلامي هذه المرة حصاراً اقتصادياً ناجحاً أتى على البقية الباقية من قوة العالم الإسلامي، وكان بمثابة الضربة القاسمة التي عجّلت بانهيار قدراته وزادت من سرعة انحطاطه الشامل[5].

ب - في خضم هذا الحضور المطلق والمتواصل للعنف وللسيف تبرز الممارسة السياسية الداخلية في مختلف أرجاء العالم الإسلامي - خاصة في نقطه الأكثر استراتيجية كالعراق ومصر والأندلس والمغرب - كسبب وكانعكاس طبيعي، في آن واحد، لذلك التردي الأخلاقي والانحطاط الحضاري؛ وهذا ما جعل بعض كتّاب الأدبيات السياسية في القرن الثامن،

---

(3) المقريزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة، نقلاً عن الدوري، المرجع السابق، ص 106.

(4) المقريزي، الخطط، ج 1، عن المرجع السابق، ص 107.

(5) الدوري، المرجع المذكور، ص 109-112، وانظر بعض مظاهر الوعي بالخطر التجاري الأوروبي على العالم الإسلامي في: زيادة (خالد)، اكتشاف التقدم الأوروبي بيروت: دار الطليعة، ط. 1981،1، ص 17-32.

كابن الطقطقي وابن خلدون والمقريزي، يهتمون بإبراز وتشخيص مثل تلك المواقف التي تُعتبر نماذج لتلك الممارسات السياسية المتردية، سواء تعلقت بعصرهم أو بالعصور الماضية، والتي ساهمت في الإسراع بعملية ذلك الانحطاط...

فالمقريزي، وهو يتتبع عوامل الانحطاط، يلاحظ(6) أن جواسيس هولاكو وصلوا إلى قلب قصر الخليفة العباسي وحاولوا ارتشاء وزيره ابن العلقمي «وتحدثوا معه، ووعدوا جماعة من أمراء بغداد بعدة مواعيد، والخليفة في لهوه لا يعبأ بشيء من ذلك»! وهو ما يبيّنه ابن الطقطقي من جهته حين يؤكد(7) أن آخر خلفاء بني العباس المستعصم كان «شديد الكلف باللهو وسماع الأغاني... وممّا اشتهر عنه أنه كتب إلى بدر الدين لؤلؤ، صاحب الموصل، يطلب جماعة من ذوي الطرب. وفي تلك الحال وصل رسول السلطان هولاكو إليه يطلب منه **منجنيقات وآلات الحصار**. فقال بدر الدين: انظروا إلى المطلوبين وأبكوا على الإسلام وأهله»! ولن نبالغ إذا قلنا إن الانطباع الذي يخرج به قارىء كل من كتاب **السلوك** للمقريزي وكتاب **الفخري** لابن الطقطقي عن تاريخ دول الإسلام، خاصة في عصورها الأخيرة، أن هذا التاريخ سلسلة متواصلة من الكوارث «العسكرية» ومن الممارسات السياسية البعيدة عن الضوابط ومراعاة القواعد المصلحية. وهو الواقع الذي تكرّس مع إحياء مماليك مصر لـ«شبح الخلافة» بالقاهرة؟ حيث أصبح السلطان المملوكي «قسيم أمير المؤمنين»(8) وشريكه، بل المتفرد دونه بالتدبير والسلطان، خصوصاً إثر ازدياد ضغوط المغول والصليبيين وتعاونهما في آن معاً ضد دولة الخلافة الجديدة، وانضمام بعض أمراء الشام إلى المغول طمعاً في أن يقيموهم حكاماً على دولة الخلافة القديمة(9). بل إن تحول مغول فارس، بعد اعتناقهم للإسلام، من المذهب

---

(6) المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية 1936، جـ II، ص 400 [تحقيق محمد مصطفى زيادة]، قارن ابن الطقطقي، الفخري، ص 298.

(7) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية، ص 43.

(8) هذا هو اللقب الذي حلّى به «الخليفة» العباسي بمصر، الحاكم بأمر الله السلطان المملوكي بيبرس، السلوك، ص 189.

(9) انظر سلسلة هذه المؤامرات بين هؤلاء الأمراء والمغول والصليبيين في: العبادي (أحمد مختار) قيام دولة المماليك الأولى بمصر والشام، بيروت: دار النهضة العربية، 1969، ص 154 فما بعد.

السنّي إلى التشيع الإمامي لم يكن إلا استجابة لرغبة سياسية محضة تتمثل في معاندة دولة المماليك السنّية التي استعصت عليهم قديماً، وأصبحت قبلة ومركزاً للمذهب السنّي[10]. وبذلك كان السيف في الموطن الجديد «للخلافة» اللغة الأكثر تداولاً والتي يتقنها «قسيم أمير المؤمنين» وزمرة من زملائه المماليك، الذين يهرعون إلى السيف لحلّ المشاكل التي تدبّ بينهم عقب كل انتصار لهم على الصليبيين أو على المغول، فتأتي التصفيات الجسدية الداخلية كتتويج لتلك الانتصارات العسكرية الخارجية[11]!

2 ـ الواقع أن هذه «الحياة الثانية» للخلافة في أرض مصر قد جاءت، أكثر من غيرها، تكريساً للتناقض البادي في التركيبة السياسية القائمة. فإذا كان قد بات من العبث استمرار البحث الوهمي واللّهث وراء ذلك «المستبد ـ العادل» كنموذج سياسي عزيز الوجود، فإن الشعور بذلك العبث صار أكثر عمقاً في ظروف الانحطاط عقب الأحداث العسكرية العنيفة المتواصلة. فالخليفة الجديد، وهو بحكم التسمية والتعريف، حامي البيضة والمدافع عن الملّة، لا يجد غضاضة في الاعتراف أمام الملأ، معلناً تسليم كل الخلافة العسكرية والسياسية أيضاً للمماليك الذين استجابوا من جهتهم لظروف العصر، وحققوا بسيوفهم ما عجزت عنه «العقول» المدبّرة والأقلام المتدفقة! وبذلك صار الخليفة الحر، القرشي، «أسيراً» تحت رحمة العبد «المملوك»، وأصبح هذا الأخير «قسيماً لأمير المؤمنين» وسلطاناً؛ وكأنه بذلك صار ملكاً ـ مملوكاً!

أ ـ من هنا نفهم «لجوء» أولئك الملوك ـ المماليك إلى **الاحتماء بمختلف ألقاب «الدين»** التي ترفعهم إلى مصاف الخلافة، دفعاً للنقص الذي لحقهم من وضعيتهم المجتمعية كمماليك «مسترقين». وإذا كان أول من لُقّب «بالدّين» في الإسلام سلاطين بني بويه، فإن هذه الألقاب قد انتشرت بعد ذلك، خاصة بين جل

---

(10) كرافولسكي (دوروتيا)، «السلطة والشرعية: دراسة في المأزق المغولي» مجلة الإجتهاد، بيروت: العدد الثالث، ربيع 1989، ص 108-119.

(11) انظر سلسلة هذه التصفيات التي حصدت أهم رؤوس المماليك: ناصر الحجي (حياة)، «والعلاقات بين دولة المماليك ودولة القفجاق...»، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، II، 1981 م - 400 هـ.

العجم، من قبيل: ركن الدين، تاج الملة، كهف الأمة... ومثيلاتها من الألقاب التي «احتكرتها» السلطة السياسية فيما بعد لنفسها. «حتى صار إذا ولد لأحدهم مولود لا يقدر أن يكنّيه بفلان الدين، إلا بأمر يخرج من السلطة. فكانوا يعطون على ذلك الأموال حتى يسمَّى ولد أحدهم بفلان الدين[12]! واعتباراً لظروف العصر الصعبة، فإن هذا **التسيّب والتميع في المفاهيم والألقاب** الدينية لرجل السلطة أصبح في عصر الانحطاط ظاهرة ملفتة للانتباه، ما دامت الألقاب ألقاب الدين والأعمال أعمال الشياطين[13]! ويكفي لنعلم مقدار ما أصاب الناس من حاملي مثل تلك الألقاب أنه في سنة 738 هـ، مثلاً، حدث في مصر أن «كثر تسخير الناس للعمل في عمائر السلطان بالقلعة؛ وقُبض عليهم ما بين العصرين وهم **نيام، ومن أبواب الجوامع** عند خروجهم من صلاة الصبح! فأبلى الناس من ذلك ببلاء عظيم»[14].

ب ـ ومثلما تميّعت هكذا الألقاب الدينية والأخلاقية لرجل السلطة، فقد حصل نفس الأمر على مستوى الألقاب السياسية. حيث لم يعد من المستغرب أن يحمل الأمراء ورجال السلطة ألقاباً «سياسية» وسلطوية ليس لها حظ من الوجود! يكفي لإبراز ذلك أن نقرأ مع المقريزي، أنه في سنة 638 هـ. «**خاف [الملك] الصالح** عماد الدين من **الملك الصالح** نجم الدين؛ فكاتب الفرنج واتفق معهم على معاضدته... ومحاربة صاحب مصر، **وأعطاهم [قلعاً كثيرة]**... وأذن **[الملك] الصالح** إسماعيل للفرنج في دخول دمشق وشراء السلاح... **فأنكر المسلمون ذلك**»[15] وأنه نتيجة الفتنة بين ملوك بني أيوب «تمكن الفرنج من الصخرة بالقدس وجلسوا فوقها بالخمر وعلقوا الجرس على المسجد الأقصى»[16]!

---

(12) كرد علي (محمد) الإسلام والحضارة الغربية، جـ II.

(13) قارن: المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، جـ I، القسم 2، ص 294 .295.

(14) نفس المصدر، جـ II، القسم 2، ص 447؛ أيضاً ص 450: قارن أيضاً لاووست (هنري)، النظريات الإجتماعية والسياسية لتقي الدين ابن تيمية، الاسكندرية: دار الأنصار، ط. I. 1396-1976، جـ I، ص 129-203.

(15) المقريزي، السلوك، جـ Iالقسم، ص 304.

(16) نفسه، ونفس الجزء والقسم، ص 314-315.

ويمكن اعتبار كثرة هذا النوع من التخاذل، خاصة منذ أواخر القرن السادس إلى القرن الثامن للهجرة، نوعاً من الانتحار الذي مارسه رجل السلطة ضد نفسه. وذلك من حيث إن كل واحد من أولئك «الملوك» المنتشرين في بقاع أرض الإسلام لم يكن يتأخر عن مدّ يد العون لأعدائه الطبيعيين، صليبيين ومغول، ما دام ذلك يلحق أذى ببقية زملائه «الملوك»! ولعل أبرز نموذج لهذا، بعد مواقف ملوك مصر والشام المشار إليهم، أنه منذ أواخر القرن السادس استغل بنو غانية في شرق الأندلس أسوأ ظروف الدولة الموحدية بعد هزيمتها في «سانتامرية» سنة 580 هـ. وتحالفوا ضدها مع الخليفة العباسي الناصر والسلطان صلاح الدين الأيوبي. ويكفي أن نعلم أن ثورة بني غانية ضد الموحدين استمرت نصف قرن من الزمن، لم يغمض للموحدين فيها جفن. بل إن المنصور الموحدي كان في مهمة للقضاء على الثورة حينما ناداه داعي الجهاد مرة أخرى ليخوض معركة «الأرك» الكبرى في البرتغال، بعد أن قام ملك هذه الأخيرة بمحاولات للاستيلاء على الأراضي الموحدية بمساعدة أسطول صليبي ألماني ـ انجليزي كان متجهاً إلى المشرق لاسترجاع بيت المقدس من صلاح الدين! ومضمن ملاحظتنا هذه أنه بمجرد قضاء المنصور الموحدي على تحالف الناصر العباسي وصلاح الدين الأيوبي وابن غانية، ووجه بتحالف مماثل من طرف البرتغال والأسطول الألماني الانجليزي ثم من قشتالة ألفونسو الثامن، وهي القوى التي كان جزء منها متجهاً إلى ضرب صلاح الدين نفسه! وكأن هذا الأخير بتحالفه ضد دولة المنصور المنتصرة في معركة الأرك، ينسف بشماله ما حقّقه بيمينه من استرجاع لمدينة القدس... وذلك في حد ذاته يمثل ضيقاً في الرؤية السياسية، عانى منه أمراء العصر وسلاطينه.

جـ ـ وما دمنا بصدد الغرب الإسلامي في هذا العصر، لا بد أن يثير انتباهنا ذلك التراجع السريع **والانقلاب المفاجىء** في قدرات الدولة، السياسية والعسكرية، والذي يعقب مباشرة مرحلة القوة والنضج. فلم تكد تمر ستة عشرة سنة على **الانتصار الكبير** للموحدين في معركة الأرك، حتى وقعت **الهزيمة الكبرى**، هزيمة «العقاب» سنة 609 هـ التي أدت إلى خراب الأندلس وتراجعها الكبير. وذلك قد يعني أن قوة الدولة كانت موكولة

لرجل واحد، هو الخليفة المنصور؛ الذي ما أن غاب حتى انحدرت الدولة إلى الحضيض بتلك السرعة المهولة[17]، خاصة بعد يقظة أوروبا وتطويقها العالم الإسلامي اقتصادياً، وانطلاق حملاتها العسكرية التي لم تنقطع منذ سقوط ثغور الأندلس، الواحد بعد الآخر، وشمول ذلك التراجع المغرب والمشرق على السواء؛ حتى قال ابن الأثير، واصفاً حالة هذا الحضور الشامل للعنف والسيف في هذا العصر، «ولقد بُلي الإسلام والمسلمون في هذه المدة بمصائب لم يُبتلَ بها أحد من الأمم: منها هؤلاء التتر الذين أقبلوا من الشرق؛ ففعلوا الأفعال التي يستعظمها كل من سمع بها. ومنها خروج الفرنج من المغرب إلى الشام وقصدهم ديار مصر... ومنها أن الذي سلم من هاتين الطائفتين فالسيف بينهم مسلول، والفتنة قائمة على ساق»[18]!

وإذا كان ابن الأثير يعترف في القرن الثامن أنه امتنع لمدة عن التأريخ لهجمات التتار، استعظاماً لمخلّفاتها، معتبراً القيام بذلك نعيّاً للإسلام وللمسلمين، متمنياً لو أن أمّه لم تلده أو أنه مات قبل ذلك وكان نسياً منسياً[19]! فإن معاصره ابن خلدون في الجناح الغربي من العالم الإسلامي، ورغم وعيه بأبعاد ذلك الحضور القوي للعنف في هذا العصر، فإنه ينبه مع ذلك إلى عامل آخر لا يقل خطورة عن السيف في إهلاك الحرث والنسل وتخريب العمران و«انقلاب الأحوال»، إنه «الطاعون الجارف» الذي «نزل بالعمران، شرقاً وغرباً، في منتصف هذه المائة الثامنة». وهو وباء صار يفتك بمظاهر العمران المادية والفكرية بسرعة لا تقل عن فتك سيوف التتار الكاسحة. حيث إن هذا الطاعون «الوافد» قد صادف هرم الدول القائمة، فزاد من تعميق أزمتها، وانقضّ على البشر «فخربت الأمصار والمصانع... [و] طوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها»، وتبدلت الأحوال بالجملة «وكأنما نادى

---

(17) نفس الظاهرة تتكرر بعد وفاة المنصور السعدي وإسماعيل العلوي... ولا ريب أن لنهضة أوروبا في عصريهما دوراً كبيراً فيما أعقب وفاتهما من انحطاط كبير، علاوة على الكوارث الطبيعية والأوبئة الصحية...

(18) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، القاهرة: مطبعة أحمد الحلبي، جـ 12، ص 138.

(19) حتى اعتقد أن الخلق جميعاً، لعلهم «لا يرون مثل هذه الحادثة [= هجوم التتار] إلى أن ينقرض العالم»! نفسه جـ 10، ص 224.

لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادَرَ بالإجابة»[20]!

3 ـ أما من الناحية السياسية المحضة والاختيارات السلطوية، فلربما كان المجتمع الأندلسي في هذا العصر، المجتمع الإسلامي الذي تجلى فيه أكثر من غيره اجتماع الفتنتين: الفتنة الداخلية والتعرض للإبادة الخارجية في آن واحد، منذ سقوط طليطلة سنة 478 هـ إلى معركة العقاب. وذلك قبل أن يتقلص ذلك المجتمع، جغرافياً، في رقعة محدودة المساحة والمواد الطبيعية، هي غرناطة وأحوازها، **والتي اجتمعت فيها ـ مع ذلك ـ أفضل القدرات الفكرية والسياسية التي كانت موزعة في ربوع الأندلس الإسلامية**. وبقدر ما ساهمت بعض تلك القدرات في محاولة إنقاذ الوضع وإيقاف عجلة التدهور السريع، بقدر ما سارت قدرات أخرى في الاتجاه المعاكس؛ فجعلت من تاريخ الأندلس، بعد معركة العقاب، سلسلة من الخيانات والتصفيات الجسدية[21] والمواقف المتناقضة، توجت باستسلام غرناطة ودخول «الموريسكيين» مرحلة التصفية النهائية... وإذا كانت بعض فصائل المقاومة قد صمدت دون تلك النهاية المفجعة، فإن ممّا عجّل بسقوط غرناطة عقد اتفاقيات سريّة بين «ملك» غرناطة والقشتاليين، يمنحونه بموجبها «امتيازات» اقتصادية مهمة، الأمر الذي دفعه ودفع وزراءه إلى تثبيط عزيمة الجمهور الغرناطي على المقاومة وإقناعه بالاستسلام[22].

أ ـ ولعل مما زاد من عمق هذا التخاذل بين المجتمع الأندلسي بغرناطة، ذلك الصدى السلبي والرجع البعيد الذي لقيته صرخات استغاثته في

---

(20) ابن خلدون، المقدمة، 52-53؛ قارن أيضاً، أو مليل (على)، الخطاب التاريخي، بيروت: معهد الإنماء العربي، د.ت. ص 88-91؛ وانظر أيضاً معالجة المؤلف لحديث ابن خلدون عمّن يسميهم بأجيال العرب ودورهم في عملية الانحطاط ص 91-97.

(21) انظر انطباق هذه الأوصاف على آخر ملوك بني الأحمر بغرناطة: عنان (عبد الله)، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصّرين، القاهرة: 1386-1966، ط 3. ص 43-49؛ وانظر انطباق ذلك أيضاً على بعض أمراء الأندلس ص 214-218.

(22) نفسه، ص 241-252، وانظر خاصة: مؤلف مجهول، نبذة العصر في أخبار الملوك بني نصر، العرائش: مطبعة بوسكا، 1940، ص 8.7. 48-49 [تحقيق الفرد البستاني]. انظر أيضاً: ابن الخطيب، نفخ الطيب، جـ II، ص 615.

العالم الإسلامي. فبرغم استنجاد الأندلس بمصر والقسطنطينية سنة 892 هـ، بعد أن تبيّن ضعف العدوة الجنوبية وانشغالها هي الأخرى باسترجاع ثغورها المحتلة، فإن موقف القوتين الإسلاميتين الكبيرتين إذ ذاك، لم يتجاوز المساندة المعنوية إلى التأييد العملي! ولم يكن بإمكان مصر والدولة العثمانية أن تتفقا على خطة موحّدة؛ لأن كلاً منهما كان يتربص بصاحبه الدوائر! «وكل ما يمكن قوله في هذا الشأن هو أن فكرة إنجاد الأندلس كانت تلقى في بلاد القاهرة وقسطنطينية **نفس العطف**، وإن لم يتفاهما على **خطة موحّدة**»[23]! وهو نفس العطف الذي كان أقصى ما حظيت به، قبل هذه الفترة، رسالة إخبارية أرسل بها أبو الحسن المريني إلى الملك الصالح إسماعيل، ملك مصر، سنة 745 هـ. حيث لم يجد هذا الأخير ما يعرب به عن موقفه، كملك لمصر، تجاه إندحار القوة البحرية المغربية وفشلها في استرجاع «الجزيرة الخضراء» سوى رسالة اعتذار، حرص على أن يفرغها في قالب أدبي «جميل»، أنسى قراءها المعاصرين لها ما تنطوي عليه من تخاذل وعجز مطلق! بل إنها، مع رسالة السلطان المريني الإخبارية، لاقتا «إقبالاً أدبياً طريفاً لدى بعض المقامات العلمية بالمشرق»[24]! حيث واظب بعض الفقهاء والأدباء في نفس العصر على روايتهما وقراءتهما «**قراءة أطربت** السمع لفصاحتها، وأمالت العطف لرجاحتها»! وقد تمّ ذلك مرة في مجلس واحد في سنة 756 هـ. بالجامع الأموي بدمشق المحروسة[25]!

إنه لمن الغريب أن يتحول التخاذل والتقاعس عن النصرة، هكذا إلى مجرد مناسبة للتصوير الفني وإظهار براعة القلم، وموضوعاً طريفاً يشدّ انتباه الغافلين عن شمولية الأخطار إلى ما في الرسالة المصرية، خاصة، من متعة فنية، ويعميهم عمّا فيها من عميق الدلالة عن هول الكارثة وسوء المصير. «فالعجز» عن النصرة الفعلية قد تحول، على مستوى الكتابة والإنشاء، إلى «قدرة» أو إمكان، يحقق رجل السلطة من خلاله ما لا تحققه المعجزات فـ«لو أمكنت المساعدة ـ تقول الرسالة

---

(23) عنان، نفس المصدر، ص 219.

(24) المنوني (محمد)، ورقات عن الحضارة المغربية في عصره بني مرين، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، د.ت. ص 165.

(25) نفسه، ص 166.

المصرية المنوه بها ـ لطارت بنا إليكم عقبان الجياد الموسومة، وسالت على عدوكم أباطحهم بقسينا المعوجة وسهامنا المقوّمة، وكحّلنا عيون النجوم بمراود الرماح! وجعلنا ليل العجاج ممزّقاً ببروق الصفاح، واتخذنا رؤوسهم لصوالج القوائم كرات! وخرجنا مضايق الحرب بتوالي الكرّات، وعطفنا عليهم الأعنة، وخضنا جداول السيوف ودسنا شوك الأسنّة؛ وفلقنا الصخرات بالصرخات! وأسلنا العبرات بالرعبات»!

لكن ما الفائدة من كل هذا التفنن في وصف أنواع «النصرة» الممكنة إذا كانت رسالة السلطان المصري تردف ذلك مباشرة بالقول: «ولكن أين الغاية من هذا المدى **المتطاول**؟! وأين الثريا من يد المتناول؟!». لهذا لم يبق مفرّ من الرجوع إلى الواقع الفعلي، حيث تفصح الرسالة السلطانية عن حدود ومبلغ النجدة الممكنة، التي تساوي العدم المطلق، بقولها: «وما لنا غير «إمدادكم» **بجنود الدعاء** الذي نرفعه نحن ورعايانا، والتوجه الصادق الذي تعرفه ملائكة القبول في سجايانا»[26]!! وحيث لم تعد العلاقة بين ملوك الإسلام ترقى إلاّ إلى هذا المستوى من «التضامن»، لم تكن لتجدي أيضاً بعض المبادرات العملية الشعبية المحدودة الأثر[27] لإنقاذ الأندلس ومجتمعها المجهض. وظل مسلمو الأندلس يواجهون وحدهم مصيرهم البئيس حتى بعد أن اختاروا هجرة الوطن والانتقال إلى العدوة[28] التي لم تنج هي الأخرى من ويلات الهجمات الإيبيرية حتى قبل سقوط غرناطة نفسها وطيلة القرون الموالية[29].

---

(26) نفسه، ص 164.

(27) انظر جهود المتطوعين المغاربة لإنقاذ الأندلس في: المنوني، مرجع مذكور، ص 244-245؛ عنان، نهاية... ص 364-368. الحسن الوزّان، وصف إفريقيا، ج I، ص 250: «فكان هؤلاء الجبليون [من جبل ودراس] يذهبون متطوعين إلى غرناطة ويقومون بما لا يقوم به كل جنود أولئك الملوك مجتمعين»!!

(28) «... فتسلط عليهم الأعراب... في الطرقات، ونهبوا أموالهم...»، القادري (محمد بن الطيب)، نشر المثاني، ج I. الرباط: دار المغرب للتأليف والنشر، 1397-1977 ص 145-146، [تحقيق محمد حجّي وأحمد التوفيق]. وانظر: نفح الطيب، ج II.

(29) انظر بعض هذه الهجمات وآثارها الاجتماعية في: وصف إفريقيا، ج I، 116 - 119، 1-124 126، 244-246؛ وكذا نشر المثاني في مواضع عديدة.

ب ـ لقد كانت نهاية المجتمع الأندلسي نموذجاً صارخاً لجدلية العلاقة بين الانحطاط وطبيعة الممارسة السياسية المتبعة من قبل رجل السلطة. وقد بلغ من حدة «الفتن» القائمة بين حاملي السيف أن صار وزراؤهم وأعوانهم عاجزين عن إيقاف عجلة الانحلال، يائسين من كل إصلاح، عازمين على الفرار قبل أن يشملهم الغرق. ولا أدل على هذا اليأس الخانق من وصية ذي الوزارتين ابن الخطيب لأولاده؛ فرغم مسؤوليته السياسية بدولة غرناطة، وانتمائه إلى عليّة القوم في المجتمع الغرناطي الذي أبان عن قدرته الفائقة على مواجهة الصعاب وعوامل الفناء، نراه رغم كل هذا يهمس في آذان أولاده ناصحاً لهم «... ومن رزق منكم مالاً بهذا **الوطن القلق المهاد** الذي لا يصلح لغير الجهاد، فلا يستهلكه أجمع في العقار، فيصبح عرضة **للمذلة والاحتقار!** وساعياً لنفسه أن **يتغلب العدو** على بلده في الافتضاح والافتقار، ومعوّقاً عن **الانتقال أمام** النواب الثقال»[30]!

أما رجل السطة، فبعد أن وقعت الواقعة وحصحص الحق، وجنى ثمار اختياراته الاعتباطية واللاّمسؤولة، لم يجد أمامه ولم يحسن غير الاعتراف بأن «وجهه خجل، وفؤاده وجل، وقضيته عن التنصل والإعتراف تجلّ»! وإذا كان هذا ممّا اضطرت الأيام آخر ملوك بني الأحمر أن «يعترف» به، بعد أن زجّ برعاياه في لجج من الفتن وأغرقهم في بحار من الدماء، وسلّمهم أخيراً لأعدائهم المتربصين بهم وهاجر إلى العدوة الأخرى[31]؛ فإنه بعد كل ذلك لم يكن أسهل عليه من أن يعترف قائلاً عن نفسه «... على أني لا أنكر عيوبي، فأنا معدن العيوب! ولا أجحد ذنوبي، فأنا جبل الذنوب...»[32]!

غير أن عصر الانحطاط وطبيعة الممارسات السياسية السائدة لم تكن

(30) عنان، نهاية الأندلس، ص 146-147. انظر أصل الوصية في نفح الطيب، جـ 4، ص 817 فما بعد. وأزهار الرياض، جـ I، ص 32 فما بعد.

(31) «وكان من قضاء الله تعالى وقدره، أنه حينما جاز الأمير محمد بن علي [ابن الأحمر] وسار إلى مدينة فاس، أصاب الناس شدة عظيمة وغلاء مفرط وجوع وطاعون...»! نبذة العصر، ص 44، ومهما كان أمر هذا التعليل فهو تعبير عن إدراك المعاصرين لجدلية العلاقة بين محن الانحطاط والاختيارات السياسية.

(32) عنان، ص 282-283؛ نفح الطيب، جـ II، ص 617-618، أزهار الرياض، جـ I، ص 72-102.

لتفسح المجال أمام قيام نقد ذاتي حقيقي يسمح بمراجعة الأحداث وتحديد الخطأ والفشل وعوامل الإنقاذ والإصلاح. لهذا نرى ابن الأحمر، كرجل سلطة، سرعان ما يركن إلى الاستسلام ويلوذ «بستائر الأقدار» ليبرر بها سوء اختياراته ويخفّف من حدة الفاجعة التي نزلت به وبغيره؛ إذ نراه في رسالته الاعتذارية إلى محمد الشيخ الوطاسي يميل إلى مواساة نفْسه بالركون إلى ما عانته دول الإسلام قبل ذلك؛ أليست بغداد، قبلة الإسلام وجوهرة المشرق، قد سحقتها جحافل التتار؟! فلم يبق إذن سوى الاستسلام للأقدار «**والقضاء لا يُرد** ولا يحصد ولا يغالب ولا يطالب؛ والدائرات تدور، ولا بد من نقص وكمال للبدور، والعبد مطيع لا مطاع...»[32].

خ ـ ولا شك أن هذا الاستسلام للقدر وذلك الاعتذار من قِبَل رجل السلطة لم يكن لينجي أولئك الرعايا الذين خلّفهم ابن الأحمر وراءه، فتركهم يلقون مصيرهم المهول منذ علق بهم نعت «الموريسكيين»؛ حيث أصبحوا طيلة القرنين الموالين لسقوط غرناطة أوضح مثال على ضريبة الانحطاط التي **عجّلت بها الاختيارات السياسية لرجل السلطة** في الإسلام والتطورات الفكرية والاجتماعية في أوروبا عصر النهضة. وليس غريباً بعد كل هذا أن يصبح موضوع إقامة «الشعائر» لدى الموريسكيين مشكلة المشاكل التي تستوجب حلولاً توفيقية وإصدار الفتاوي من مختلف فقهاء الغرب الإسلامي، ما دامت هذه الشعائر قد أضحت وحدها «الخيط الرفيع» الذي يشدّ بقايا المجتمع الأندلسي المجهض إلى أصوله، ويذكّره بشخصيته الضائعة السائرة إلى الانحلال الأكبر. وربما كان في الوقوف على صورة الأندلسي (أو الموريسكي) من خلال هذه الفتاوي ما يشعرنا بمبلغ الانحطاط الذي نزل إليه هذا الإنسان، وبعمق الأزمة النفسية والحضارية التي أحاطت به. فهو قد أُكره على أن يكون «مزدوج الشخصية» موزَّع الولاء؛ ما دام قد اضطر أن يتردد إلى الكنيسة أيام الأحد، وينزوي بعد ذلك في بيته يوم الجمعة ليقيم الصلاة الشرعية مختفياً مع قلة من إخوانه وقد تملّكهم الخوف! وما دام يتظاهر

(32 أ) نفس المعطيات السابقة؛ قارن أيضاً:

ARIE (RACHEL) L'Espagne musulmane aux temps des NASRIDES (1232-1492) Paris; éd, G,DEBOCCARD, 1973.

أيضاً بانتساب وقبول باقي شعائر وعادات المتغلب ليعود، ليلاً، فيطرح كل ذلك ويحكم إغلاق بيته على نفسه، فيرجع إلى شعائره الإسلامية وعاداته العربية.

وحيث وصل الأمر إلى هذا الحال، وما دامت «الضرورات تبيح المحظورات»، وبخلاف فتوى للونشريشي، صاحب **المعيار** سنة 896 هـ. الملّحة على وجوب الهجرة والفرار بالدين والنفس[33]؛ فإن إحدى الفتاوي[34] الآتية من العدوة الجنوبية دائماً قد استجابت لهذا الوضع الغريب وأجازت للفرد المسلم الصلاة ولو بالإيماء! والزكاة ولو كأنها رياء في صورة هدية لفقير؛ والغسل من الجنابة ولو عوماً في البحر، والتيمم ولو مساً بالحيطان! بل ولو بمجرد الإيماء إليها! **إذ الأمور بمقاصدها**. حيث هذا يجوز، شرعا، غشيان الكنائس، بل ويجوز التظاهر بأداء شعائر المتغلب مع **إضمار النيّة** بإقامة الصلاة الإسلامية المشروعة! بل يجوز، عند الإكراه، مقاربة المحرمات مع إنكارها **بالقلوب** واعتقاد تحريمها «وإن أكرهوكم - تضيف هذه الفتوى - على إنكاح بناتكم منهم **فاعتقدوا** تحريمه لولا الإكراه، وأنكم ناكرين لذلك **بقلوبكم**...» لكن كيف الخلاص من هذا «الإنفصام» ومن هذه الحالة الشاذة التي أحاطت بالمسلم الأندلسي من كل جانب، وقد أحصيت عليه أنفاسه حتى غدى **مطارداً** لمجرد كونه أكل اللّحم يوم الجمعة مثلاً! او إرتدي فيه ثوباً نظيفاً أو امتنع عن أكل لحم الخنزير وشرب الخمر، أو لمجرد كونه تذكّر أغانيه العربية ورقصاته الشعبية أو تكلّم بلغته العربية، حتى لم يعد يأمن على نفسه من كل حركاته وسكناته[35]؟!

لكن كيف الخلاص من هذه المذلة التي توقع حلولها قبل ذلك كاتب غرناطة ووزيرها ابن الخطيب والتي أحاطت بالجميع وهددت الكل بالفناء

---

(33) الونشريشي (أحمد)، أسنى المتاجر فيمن غلب على بلده النصارى ولم يهاجر، نص منشور في مجلة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد: المجلد الخامس، 1957، عدد 1-2.

(34) كتبها للموريكسيين أحمد بن بو جمعة المغراوي الوهراني سنة 910 هـ. 1504 م. انظر: عنان ص 342-344.

(35) عنان، ص 345 .346، انظر تفاصيل أخرى عن هذه الملاحقات الشاذة في: عبد الرفيع الأندلسي (محمد)، الأنوار النبوية في آباء خير البرية، مخطوطة الخزانة العامّة بالرباط، رقم: 1288 ك؛ قارن أيضاً:
CARDILLAC (LUIS), Morisques et crétiens: un affrantement polémique, (1492- 1640); Paris; 1977.

والانحلال؟ المثير للاستغراب حقاً أنه بالرغم من التخاذل الشامل، فإن فقيه عصر الانحطاط لم يجد غير بعث الأمل في «المستضعفين» وتعليقه من جديد **بإرادة رجل السلطة** وحامل السيف «وأنا أسأل الله - يقول الفقيه المفتي - أن يزيل الله الكرة للإسلام، حتى تعبدوا الله ظاهراً بحول الله من غير محنة ولا وجلة، بل **بصدمة الترك الكرام...**»! ممّا يعني أن «الحل السياسي» المرتبط بإرادة رجل السلطة وحده ظل معقد الأمل في العصور المتأخرة للخروج من الانحطاط، مع أن رجل السياسية، باختياراته ومواقفه في المشرق والمغرب، لم يكن أقل من غيره تكريساً لأسباب الانحطاط وترسيخاً لسلبياته وعوائقه...[36]!

د - هكذا أحيط بالعالم الإسلامي من كل أطرافه، وأناخ الانحطاط بكلكله وبكل أبعاده السياسية والفكرية في كل جنباته، وأصبح الانقطاع والإنفصال بين حاضر هذا العالم وبين ماضيه أكثر بروزاً وإثارة لانتباه الرحالة والمؤرخين الذين أكثروا في أسلوبهم الوصفي من «كان... وأصبح»! وصفاً للتحول الكبير والانقلاب الخطير الذي أصاب الأرض والإنسان في بلاد الإسلام. فالحسن الوزان، بعد أن أطنب في وصف ما «كانت» عليه منشآت وقصور مراكش الكبرى، خاصة على عهد المنصور الموحدي، لا يلبث أن يلاحظ أن جل هذه القصور الفخمة صار «يعشعش فيها [بدل الإنسان] الحمام والبوم والغربان [!] **والبستان** الذي كان، من قبل، في غاية البهجة، أصبح اليوم **مزبلة** للمدينة [!] والقصر الذي كانت فيه خزانة **الكتب**، استعمل جناح منه **للدجاج** وآخر **للحمام** [!] وأصبحت **الخزانات** التي كانت توضع فيها الكتب **أقفاصاً** لهذه الطيور»[37]! إنه وصف يشي بمبلغ التحول الذي أحدثه الانحطاط الذي عمّ الأرض والإنسان معاً؛ هذا الإنسان الذي اختلطت عليه الأمور، فلم يعد يميّز بين البستان والمزبلة، والكتب والدجاج، والخزانات والأقفاص[38]!

---

(36) انظر تأكيد الحسن الوزان لسوء تلك الاختيارات بخصوص بعض الأحداث كاحتلال سبتة مثلاً سنة 818 هـ. وصف افريقيا، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، الرباط 1400 هـ - 1980، جـ I، ص 246. [ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر]. وكذا ص 156.

(37) وصف افريقيا، جـ I، ص 106.

(38) ويلاحظ الوزّان أنه كان بجامع الكتبية «... نحو مائة دكان للكتبيين لم يبق منها اليوم ولو دكان واحد»! نفسه ص 102. 104-116.

لهذا لم يبق للمتتبع لمثل هذه التحولات العميقة وخاصة للمكتوين بنار ذلك التخلف الذي شمل الأجسام والنفوس والعقول، سوى أن يطلق صرخات دون أن يتوقع لها رجعاً أو استجابة، كما فعل أيضاً بعد قليل من هذا العصر أحمد بن أبي محلّي (أوائل القرن 11 هـ/17 م)، وقد خبر بنفسه أحوال المغرب والمشرق، حين قال وهو يصف أيام زيدان بن أحمد المنصور السعدي: «... قد طال ليل الكرب... فاض دفع الأسف... تعطلت قلائد الشكر، واسودّ وجه الزمان؛ عمّ البلاء الأركان، ولا مغيث يرجوه الغريق... ولا حيلة لأحد من الخلق مع ما نزل بهم من البؤس»![39] والملاحظ أن هذا الوصف إنما هو بالتحديد وصف لحالة أعقبت مباشرة عصر المنصور السعدي؛ فالتحول كبير وسريع بين العصر «الذهبي» للمنصور وهذا العصر الذي أعقب وفاته مباشرة! ولا شك أن ممّا زاد هذا التحول سرعة «تقدم الغرب» المضطرد، هذا الغرب الذي بدأ يتلمس طريقه من الخلاص منذ القرن الثاني عشر الميلادي (6 هـ) في نفس الوقت الذي بدأ فيه العالم الإسلامي يلج باب الانحطاط. وقد برهن الغرب على عزمه للتخلص من كابوس انحطاط القرون الوسطى، باهتمامه بالبوادي والبحرية الملاحية، مقابل ما شهده العالم الإسلامي من إهمال للبادية وللأسطول التجاري «فكانت النتيجة أن اضطربت شبكة المواصلات وانقطع التواصل بينها وتضرر الاقتصاد كما تضرر العمران بوجه عام»[40].

4 ـ وبذلك يكون السيف قد أثبت أولويته على القلم طيلة زمن الانحطاط.

---

(39) ابن أبي محلّي (أحمد)، إصليت الخريت في قطع بلعوم العفريت النفريت، وهو فهرست ورحلة له، مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط، رقم: 100، ورقات 109-122. قارن عنه: حجي (محمد)، الحركة الفكرية في عهد السعديين، منشورات دار الغرب للتأليف والترجمة والنشر، ج I، في مواضع عديدة. وقد طبع «الإصليت» مؤخراً مع دراسة وتحقيق بقلم عبد المجيد القدوري، الرباط: منشورات عكاظ، 1991.

(40) القبلي (محمد)، «ملاحظات حول التجارب الوحدوية في بلاد المغرب الكبير» الرباط: مجلة كلية الأداب، عدد 9، خاصة ص 13-18. أيضاً: القبلي (محمد)، «ما لم يرد في مؤلفات ابن خلدون» ضمن أعمال ندوة ابن خلدون، الرباط: كلية الآداب، 1981، ص 353 .354.؛ قارن أيضاً برؤية مماثلة مع مصادر أخرى: أو مليل (علي)، الخطاب التاريخي، ص 148-150؛ كذلك (DUFOURCQ Charles- Emmanuel) «L'orientation de l'Europe occidentale vers le maghrib». ضمن أعمال ندوة ابن خلدون، مرجع سابق: 474-475.

ولا شك أنه كان لا بد لهذا الوضع أن يترك أثره المباشر على الحياة الفكرية والمعرفية. **فكيف إذاً تصير المعرفة (أو «الثقافة»)، وكيف يعاد ترتيب «العلوم والمعارف** في ظل هذا الوضع؟:

1 ـ المطلوب في مثل هذه الظروف أن تكون **«الثقافة» في خدمة الدفاع** وردّ الغزو الخارجي الذي بات يهدد المقصدين الأولين من المقاصد الضرورية. وقد عمّق الشعور بالخطر المهدّد للدين والنفس، دون المقاصد الثلاثة الأخرى المعروفة، عنف المواجهات العسكرية مع الغرب المسيحي وطرد المسلمين من الأندلس، ثم بروز العنصر التركي كقوة عسكرية جاءت لـ «ردّ الإعتبار» ولتضرب في عمق الجسم الأوروبي. وقد فرض كل هذا توجيه الجهد الأكبر من طاقة الأمة، شرقاً وغرباً، نحو الجهاد الخارجي والمواجهات العسكرية.

2 ـ أما على المستوى الداخلي، فإن تلك الأوضاع المشار أيها آنفاً قد جعلت من النظام العسكري القائم على مجرد القوة والسّيف، كما يقول ابن جماعة، **أكثر الأنظمة ملائمة**، أوجبت أن تتراجع «الثقافة» ويتراجع الكتاب أمام أولوية الدفاع، الموكول عادة إلى رجل السيف. وهو الأمر الذي ما كان ليمر دون أن يترك بصماته على هذه «الثقافة» أو المعارف السائدة في عصر الانحطاط، والتي نستطيع أن نبرز بعض ملامحها الدالة على انتسابها لطبيعة العصر فيما يلي:

أ ـ يلاحظ بادىء ذي بدء أن هذه المعرفة قد أصبحت تولي أهمية الكبرى لمشكلة دفع العدوان الخارجي المهدّد للدين وللنفس، وهو ما جعلها ثقافة في خدمة الدفاع، ومن ثم في خدمة المؤهلين للدفاع والمنظمين له على الأقل. ويأتي على رأس هؤلاء رجل السيف الحاكم المستبد الذي أصبح الخروج عنه ونقض طاعته، خاصة في ظروف الجهاد والدفاع وتوقع هجوم العدو «الكافر» من أكبر الكبائر...

ب ـ أما الخاصية الثانية فتتمثل في قبول تلك المعرفة **بإمكانية الفصل بين العدل والسلطان** (= السياسة)، اعتباراً منها لكون اشتراط الجمع بينها في مثل هذه الظروف الدقيقة يمثل موقفاً «مثالياً» من شأنه أن يمسّ بمنطق

ترتيب الضرورات الشرعية الخمسة ويعصف بها جملة! وأن الضرر المتوقع من تعدي السلطان «المسلم» على الأموال وأخذ الحقوق، لهو ضرر هيّن مقابل التهاون في ردّ هجوم العدو «الكافر» والقعود عن دفعه، إذ هو مهدّد بذاته للدين والنفس مباشرة، وهما أولى في الترتيب من ضرورة المال أو العقل أو العرض! وعلى كلٍّ، فدار الإسلام مع الجور أفضل من دار الكفر مع العدل!

ولقد كان من شأن القبول بهذا الفصل بين العدل والسلطان، أي بين العدل والممارسة السياسية، أن يترك أثراً سلبياً على إنسان هذا العصر، بحيث صار أكثر من غيره خنوعاً وقبولاً للأوضاع المعيشية المتردية؛ قانعاً بأقل بلغة من العيش، يائساً من الإصلاح، معتقداً مع ابن أبي محلّي أن «لا حيلة لأحد من الخلق مع ما نزل بهم من البؤس». وحيث ذلك فقد عمل كثير من فقهاء العصر على إنتاج «تأويل» يبرّر به، على المستوى النظري، ذلك الفصل بين العدل والسلطان، ويفسّر به إمكانية وكيفية التعايش معه وقبوله على المستوى العملي كما سنلاحظ ذلك بعد قليل. ولعل في هذا ما يفسّر شيوع الدعوة إلى رفض التعامل مع السلطان والفرار منه في أوساط صوفية العصر الذين أعطوا المثل على مبلغ مراعاتهم للنماذج[40]...

جـ ـ وهذا يعني من جهة ثالثة أن هذا التمييز بين العدل والسلطان قد ساهم في طبع «علوم» عصر الانحطاط بطابع الانفصام؛ حيث أصبحت هذه العلوم بفعل هذا العامل السياسي، ولأسباب اجتماعية واقتصادية أخرى، تشكو أكثر من أي وقت مضى من ابتعاد عن الواقع المعيش، دون أن يثير هذا مرة أخرى استغراباً بين الفقهاء الذين تعودوا أن يشبعوا مواضيع «فقهية» تشكو باستمرار، وبكيفية مضطردة، من هذه المشكلة الحادة، مشكلة علاقة الفكر

---

(41) انظر نماذج من مواقف صوفية العصر من السلطان في: ابن قنفد القسنطيني، انس الفقير وعزّ الحقير، الرباط: 1965 وقارن: أم مليل، الخطاب التاريخي، ص 159 ,179. الفاسي الفهري (محمد البشير)، قبيلة بني زروال الرباط، كلية الآداب، 1962، ص 55. وسوف يؤكد الصوفي المغربي عبد الوارث اليصلوتي (971 هـ). هذه المواقف بقوله:

أقسمت يميناً لا يكفر بعدها   لغير «أبي حفص» لم يرضَ بدولة

ولن يأت إلا ظالم بعد ظالم   وليس يزيد الأمر إلا في شدّة!

والواقع، التي لم تكن لتثير الاستغراب في عصر الانحطاط مثلما لم يكن ليثير الاستغراب ذلك الفصل بين العدل والسلطان! هذا وقد ضاقت العلاقة بين «أبواب الفقه» وبين الواقع المعيش إلى درجة أن تقلصت فصارت لا تتجلى بوضوح إلا في نظام الأحوال الشخصية والعبادات والمواريث، وهي مجالات أقرب ما تكون إلى الحياة الفردية منها إلى الحياة الاجتماعية والسياسية.

د ـ واعتباراً لما ساد عصر الانحطاط من حضور قوي للسيف والعنف، سواء على المستوى الداخلي أو الخارجي، وبروز أهمية الحفاظ على الدين والنفس كضرورتين أساسيتين للوجود... فقد تولد عن ذلك شعور بخوف دفين على «الذات»، تجلى على المستوى المعرفي و «العلمي» في ذلك النشاط الفقهي الرامي إلى الحفاظ على الذات واستعادة «الذاكرة الثقافية»، والمتمثل في تقديس تراث «السلف» وتحديد معالمه، ثم تحريم الخروج عليه وإعلان «إغلاق باب الاجتهاد» الذي ازداد الفقهاء تأكيداً عليه بقصد تثبيت صورة ذلك السلف. ولعل ذلك الخوف على الذات، وهذه الرغبة في الحفاظ عليها عن طريق حفظ تراث أسلافها، هو الذي يبرر ذلك النشاط الذي ازدهر خاصة في القرن الثامن، والمتمثل في كثرة وضخامة الأعمال الفكرية ذات الطابع الموسوعي الهادفة إلى «جمع» وتصنيف تراث السلف وتخصيص جزء كبير منه لتراجم «الرجال»[42] وعرض «مناقبهم» كنموذج يتحدى وكمرآة تعكس ما ينبغي أن تكون عليه حياة الفرد والجماعة، وقد باتت مهدّدة أكثر من أي وقت مضى.

هـ ـ إن عملية الحفاظ على تراث السلف كبعد مكوّن للذات الحاضرة التي يخشى عليها داخلياً وخارجياً، عملية ذات طابع استعجالي، إعتباراً لكثرة الأخطار المهددة، ولمنزلة الحفاظ على الدين والنفس. ومن ثم كان أفضل منهج يستجيب ويراعي هذا الاستعجال، ويلغي ـ في آن واحد ـ الهوة الفكرية الفاصلة بين أولئك

(42) انظر مثلاً، شاكر مصطفى «الملامح والمميّزات العامة للتاريخ في العصر المملوك ـ المغولي ـ التركماني» المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، عدد 1، المجلد 1، شتاء 1981، ص 86. وتعتبر أعمال جلال الدين السيوطي مندرجة ضمن هذا الفكر الموسوعي الهادف إلى حفظ تراث السلف وتحديد «النماذج».

السلف وبين أبناء زمن البؤس والبلاء والانحطاط، إنما يكمن في منهج الحفظ والاستظهار لما قاله ذلك السلف. فالحفاظ على ثقافة هذا السلف ليس يتم بالفهم بقدر ما يتم بالحفظ الذي هو أسهل المسالك لتحقيق هذا الامتلاك.

وحيث حل الحفظ محل الفهم كمنهج نموذجي للوقوف على ماضي هذه الذات وفهم حاضرها ومتطلبات وجودها، فإن ذلك المنهج السائد هو الذي يفسّر اهتمام الأوساط الفقهية بتحويل العديد من النصوص الفقهية والنحوية والأصولية من صيغتها النثرية إلى صيغة شعرية[43]! لأن من شأن الوزن الشعري أن يحوّل تلك الأصول إلى مادة «موسيقية» سهلة الحفظ منتشرة الوجود بين الأحداث والشيوخ؛ وإن لم تكن بذلك سهلة الفهم ولا بالأولى قابلة للتطبيق! وهما أمران لا يشكّلان طابعاً استعجالياً في ظروف الانحطاط والخوف على الذات. وهذا يعني أن نقل تلك الأصول من مستواها العقلي واللغوي الطبيعي إلى مستوى شعري «وجداني»، تقل معه إمكانية التحليل والتفكيك والفهم، وبالتالي إمكانية الحوار والإبداع و«الاجتهاد». ولم يكن إعلان «إغلاق باب الإجتهاد» يرمي إلى شيء غير تحقيق ذلك الاتصال الوجداني والعاطفي بتراث السلف خوفاً على الذات من الضياع بخروجها على الأصل.

و ـ وحيث إن التخزين في الذاكرة أو الحفظ، صار هكذا هدفاً في حدّ ذاته، ما دام يحقق ذلك النوع من الاتصال بين الذات وتراث السلف، فقد وجب ـ بالتالي ـ مساعدة تلك الذاكرة على إتقان عملية الاستظهار؛ وذلك لن يتم إلا بتقديم الأصول المبسوطة في صورة مختصرة ومختزلة. وبالنسبة للمغرب، فقد بدأت تفد عليه، منذ العصر المريني، بعض المصنفات المشرقية المتميّزة «بالإختزال» الشديد، المؤدي أحياناً إلى الغموض؛ ليس فحسب بالنسبة للمتداولين لها، بل ولواضعيها ومؤلفيها أيضاً! وكنموذج لذلك مختصر ابن الحاجب في الفقه والأصول، الذي يعترف صاحبه، نفسه، أنه ربما احتاج

(43) لم ينجُ حتى كتاب «الموافقات» للشاطبي من هذا، بالرغم من لغته النثرية ومصطلحاة الدقيقة ومناظراته العقلية. فقد حول بكامل أقسامه في العصور الأخيرة إلى نص شعري تعليمي، موجه أساساً إلى القوة الحافظة لا إلى الفهم واستئناف المناظرة والاجتهاد! انظر: ماء العينين بن مامين: المرافق على الموافق أو موافق الموافقات، 1324 هـ.

إلى فكر وتأمل لحلّ «ألغاز» كتابه وفهم ما وضعه بنفسه وجمعه من الأمهات! وقد حكى ذلك ابن الأزرق[44] فلاحظ قائلاً: «.... وقد ذكرنا عن ابن الحاجب أنه ربما راجع بعض المواضيع في «مختصره»، فلم يفهمه. وإذ ذاك فما الظن بسواه»!

وبهذا الصدد، نرى قاضي الجماعة بفاس محمد المقرّي التلمساني (759 هـ) يعقّب على نقد الآبلي (757 هـ) للمناهج السائدة في العصر بقوله: «فاقتصروا (= علماء وطلاّب عصره) على حفظ **ما قلّ لفظه ونزر حظه** أو أفنوا أعمارهم في حل لغوزه وفهم رموزه...».

لذا فقد حرص ابن خلدون، وهو معاصر وملاحظ ممتاز لمظاهر وأسباب الانحطاط، أن يبين عقم هذا الأسلوب التعليمي الطارىء على الثقافة الإسلامية والقائم على الحفظ والاختصار والاختزال؛ حيث لاحظ مقرّراً «أن كثرة الإختصارات الموضوعية في العلوم مخلة بالتعليم» ومضيعة لملكة الحوار والمناظرة. ولهذا لم يتردد أبو العباس القباب الفاسي، ومعه أبو إسحاق الشاطبي، في إدانة مثل تلك المختصرات، مؤكداً أن أصحابها قد «أفسدوا الفقه» وضيعوه من حيث أرادوا أن يحفظوه[45]! وهو وصف يعرب عن مبلغ التناقض بين الوسائل المتوسل بها (الاختزال والترديد والاستظهار) والأهداف المتوخاة (الحفاظ على تراث السلف وصيانته).

ز ـ من جهة أخرى إذا كانت تلك الضغوط العسكرية الداخلية والخارجية، وشمول ذلك الانحطاط قد ولّد لدى الفرد والمجتمع ذلك الخوف الشديد على الذات وانعكس، كما رأينا على طرق التعليم فتقلصت في عملية الحفظ والترديد؛ فإن ذلك الخوف الشامل قد ظهر أثره أيضاً على مواد ومواضيع تلك المعرفة أو «الثقافة»، حيث وقع تقليصها هي الأخرى. فلم يعد يحظى بالاهتمام من تلك المواد، إلا ما كان متصلاً بالهدف المستعجل للعصر، وهو الذات وحمايتها من خطر الزوال. لهذا، ليس غريباً أن يشيع بين

(44) ابن الأزرق (محمد) بدائع السّلك في طبائع الملك، جـ II، ص 238..... المنوني، مرجع مذكور، ص 210، هامش رقم 48.

(45) سنرجع إلى هذه المواقف في القسم الثالث آتي بعده.

الناس في هذه العهود أن أهم أبواب الفقه منحصرة في ضبط **العبادات** أو الشعائر وفي ضبط **الأحوال الشخصية**؛ وهما مادتان تمثلان «أعدل قسمة» بين كل فقهاء وأدباء عصر الانحطاط. ولا نعدو الحقيقة إذا قلنا إن المدارس والجامعات الإسلامية الكبرى في هذا العصر قد اقتصرت مهمتها على تكوين أجيال من «الفقهاء» لا يحسنون شيئاً كما يحسنون تفصيل القول في العبادات وفي الزواج والطلاق والميراث. و «النابغة» منهم من يتمكن من التصدّر للفتوى في ذلك فقط[46] وبذلك تقلص الاهتمام بالمعاملات، فلم يعد يشمل سوى ما تعلق بالفرد وبالأسرة، وهما ألصق بالحياة الفردية منها بالحياة المجتمعية الاقتصادية أو السياسية.

ولعل حصر الاهتمام بهذا الشكل في العبادات والأحوال الشخصية هو الذي يفسر، من جهة أخرى، «إجماع» فقهاء العصر على تحريم الخروج على الإمام الجائر «إذا ضرب الأبشار وقتل النفوس وأخذ الأموال»، والخروج عليه ـ بعكس ذلك ـ فقط إذا ما عطّل **الشرائع** ومنع إقامة **الصلاة**. وذلك من حيث إن إقامة الصلاة وأداء الشعائر يمثل الشرط الأول في تكوين «الشخصية» أو الذات المسلمة؛ فتهديدها تهديد لهذه الذات ونفي لما بعد من «المكمّلات». وإذا أمكن «الصبر«على ظلم الإمام الجائر خوفاً من «الفتنة» الكبرى أو من دخول العدو «الكافر» أو أملاً في غد مرتقب، فإن في منع الإمام للصلاة، مثلاً، تحقيقاً لعين الكفر واستئصالاً للإسلام بالمرة وموتاً للذات نفسها! وسوف نقف بعد قليل على مشكلة هذا التبرير الفقهي للوضع السياسي القائم في هذا العصر.

5 ـ تلك كانت بعض الملامح العامة التي طبعت المعارف الرسمية المتداولة في عصر الانحطاط والمتولّدة عن تلك الممارسات السياسية وعن ذلك الوضع المضطرب مجتمعياً وفكرياً؛ وهي معارف (أو «ثقافة) لم تنتج ـ إلا فيما ندر ـ سوى أنصاف «فقهاء»، كان إجماعهم على إغلاق باب

---

(46) والملاحظ أيضاً أن الاهتمام بالحساب أصبح مجرد وسيلة لضبط علم الميراث المتعلق بالأحوال الشخصية. كما أن علم الفلك. لم يُدرس إلا كمساعد «لعلم» التوقيت لضبط مواعد شعائر الصلاة والصيام والحج.

الاجتهاد **هروباً لا شعورياً** من مواجهة ملائمة لعوامل التراجع والانحطاط، وخوفاً زائداً على الذات، واعترافاً صريحاً بالعجز عن امتلاك «علم» السلف نفسه! اضطر الفقيه أحياناً إلى تخفيفه وتبريره أو تغطيته بالاحتماء برجل السلطة مرة أخرى!

يدل على هذا موقفهم من «علم التفسير» الذي نعلم قيمته في تغذية باقي فروع الثقافة الإسلامية ومنزلته بين علوم الملّة، حيث اعتبر كل متصدر لتدريسه والقائم بحقوقه، قد أعطي رجاحة عقل واتساع علم وقوة عارضة... غير أن احتمال وجود القائم بحقوق هذا العلم في عصر الانحطاط - وقد عرفنا مبلغ علم فقهائه! - قد يرى فيه بعض هؤلاء الأخيرين إبرازاً لقصورهم العلمي وتشهيراً بضآلة مجهودهم الفكري، ممّا جعلهم يختلقون «تأويلاً» أصبغوا عليه طابعاً شرعياً **ولجأوا** به إلى رجل السلطة ليحميهم من هذا المتصدر للعلم الذي يعجزون عنه مجتمعين! ومضمن هذا التأويل الشائع في عصر الانحطاط: «أن البلد، إذا قرأ به «التفسير» من ليس بأهل [له] كان ذلك سبباً في خرابها»! «ومن قرأ «التفسير» وهو لا يعرفه، فقد ذكر «العلماء» أن المدينة التي يكون فيها تخلى»! وأن مصيبة الموت تقع بالسلطان نفسه[47]! وعليه فإن دفع هذه المصيبة أو «الفتنة» السياسية يستلزم مبادرة سياسية من السلطان وصاحب السيف لمنع هذا المعرّي عن عيوب «علماء» الوقت والمهدد لمراكزهم!

ما نود الإشارة إليه من خلال هذا الموقف وأمثاله، أن ضغوط عصر الانحطاط قد حملت فقهاءه، أكثر من أيّ وقت مضى، على إبداء **نشاط تأويلي زائد**، اعتباراً لما تتطلبه ظروف العصر العصيبة من ابتكار مختلف وسائل التكيف مع «المحظورات» وإيجاد تبريراتها «الشرعية»، ممّا نستطيع أن نمثل له بما يلي:

أ ـ فإذا كانت المبادىء والمفاهيم الفقهية والأصولية لم تكن غائبة في

---

(47) انظر قيام هذه المشكلة فعلاً، في عصر متأخر، على عهد السلطان إسماعيل العلوي: السوسي (محمد المختار)، سوس العالمة، المحمدية: مطبعة فضالة، 1960 ص 34، هامش رقم 1؛ وسوف يتكرر نفس الموقف من فقهاء عصر ابنه السلطان عبد الله. انظر كتابنا: إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 18، 19 الدار البيضاء: دار الآفات الجديدة، سنة 1988، ص 220-221.

هذا العصر، إلا أنها لم تنجز بحكم الضرورة من تأويلات «إسقاطية» ابتعدت كثيراً، عن روح تلك المفاهيم وقواعدها الضابطة لها. فإذا كان قد لوحظ أن مفهوم «المقاصد الشرعية» ظل متداولاً، رغم صورته الباهتة، بجانب مفهوم المصالح، إلا أن تحديد فقهاء عصر الانحطاط لأنواع تلك المقاصد والمصالح كاد يفرغها من مضمونها المعروف بتحويل تلك **المقاصد** إلى مجرد **وسائل!** تستهدف في النهاية خدمة رجل السّيف، النموذج المرغوب فيه في هذا العصر. نعم! مما لا شك فيه استناد هذه التأويلات الفقهية السياسية في العصور المتأخرة إلى «مواقف» مشابهة و «أصول» نظرية في تاريخ الفكر الإسلامي... غير أن الجديد في الأمر، أنّ تبنّي هذه الأصول وتجريدها من ضوابط أحكامها، وتقديمها خاصة في صيغ قطعية، وشيوعها كأحكام شرعية قطعية تحظى «بإجماع» لا يُعرف له خالف في العصر! هو شيء لم نلاحظه بكيفية واضحة إلا في عصور الانحطاط[48] منذ القرن السابع للهجرة. وإذا كنا قد رأينا في فصل سابق ميل فقهاء السنة إلى تبرير «المعاملات» في ظل حكم المتغلب، فإن ذلك لم يكن يتضمن في ذاته تزكية لنظامه أو تفضيلاً له على غيره، ولا بالأولى إعترافاً بشرعية جوره... في حين أن الجديد في عصر الانحطاط أنه كادت تغيب فيه هذه «التحفظات» في الولاء السياسي. بل إنه، بعكس ذلك، قد عرف ذيوعاً لتصورات حول «رجل السلطة»، انتهت إلى إضفاء طابع من «القداسة» عليه واعتبار الخروج عليه، في سائر الأحوال **مساوياً للكفر وخروجاً عن «المقدس». والجدير بالذكر هنا، أن رجل السلطة، القاهر بسيفه في هذا العصر، لم يعد، كما كان سابقاً، يمثل «مشكلة» تحتاج إلى تبرير شرعي، ما دام العصر كله قد أصبح يتنفس ويتغذى من التغلب والسيف والعنف المستمر والشامل، وما دام مفهوم الزمان نفسه قد صار معادلاً لمعنى التراجع الحتمي والابتعاد عن نموذج «السلف الصالح»...**

ب ـ لهذا فبوصولنا إلى عصر الانحطاط نكون قد ابتعدنا كثيراً عن تلك الضوابط التي حرص قدماء الفقهاء على تطويق اختيارات وتصرفات رجل

(48) في حين أن الجويني يعتبر مسألة الإمامة برمتها مندرجة تحت حكم الظن لا القطع.

السلطة بها؛ حيث أصبح المقصد المهيمن في أغلب الأدبيات السياسية لعصر الانحطاط التقليل ما أمكن من تلك الضوابط ومحاولة تبرير شرعية كل رجل سلطة متفرد بحمل السلاح، ورفع صفة الجور عنه بالمرة، وتجريد «المتغلب» ممّا علق به قديماً من معاني قدحية.

وهكذا لم يجد الفقيه والقاضي بدر الدين ابن جماعة (733 هـ) ما يعرب به عن حاجة عصره إلى رجل السيف خيراً من ذلك «الإعلان» الذي كرّس به مثل هذا «الإنقلاب» في المفاهيم السياسية لدى الفقهاء، والذي ضمّنه تلك **التبرئة الفقهية** للمتغلب، حيث قال في صراحة «... فإن خلا الوقت عن إمام [عادل مستحق للإمامة] فتصدى لها من هو ليس من أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم. **ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً** في الأصح [!]. إذا انعقدت الإمامة [هكذا] بالشوكة والغلبة لواحد، ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده إنعزل الأول **وصار الثاني إماماً** [!] لما قدمناه من **مصلحة** المسلمين وجمع كلمتهم[49].

نحن هنا أمام اعتراف يعلن فيه الفقيه أنه في عصر الانحطاط هذا لم يعد المجال متسعاً للحرص على «الشرعية السياسية»! وأن الولاء والطاعة لم يعودا من حق من تتوفر فيه «شروط» البيعة المقبولة شرعاً وعقلاً؛ بل لم يعد يحظى بذلك الولاء وبتلك الطاعة أحد من الناس إلا بقدر ما يملك من قوة السلاح. وهو ما يفيد أن ولاء الفقيه في هذا العصر قد صار **ولاء للسلاح، لا** للرجال ولا بالأحرى للمبادىء التي من أجلها يعيش الرجال! إن العصر عصر انحلال المجتمعات والخوف على الذات، ولم يعد ممكناً فيه جلب كل المصالح عدا مصلحة الحفاظ على الذات وبقاء كيان الأمة. وعليه فلم يعد الفقيه يبالي بشروط البيعة ولا بالتالي بمن سيحظى بها من حاملي السيف، بقدر ما أصبح هدفه الأول والأخير حماية «الرعايا» المهدّدين بالاندثار، وإذا كانت هذه الحماية لا تتم، خاصة في ظروف هذا العصر، إلا بالسيف، فلا

(49) ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام مجلة Islamica 1934, 4, vol.VI. [نشر هانز كوفلر].

مجال إذن لضياع الوقت في تقويم مشكلة المتغلبين الخارجين عن الإمام القائم، ما دام «الخارج» قد أثبت، بخروجه وقهره للإمام، **أنه الأقوى.** وليس هذا العصر في حاجة إلى شيء قدر ما هو في حاجة إلى هذه القوة التي وحدها كفيلة بجلب مصلحة المسلمين المتمثلة في جمع الكلمة وحفظ الحياة، في وقت عم فيه البلاء وأشرف فيه أصحابه على الغرق.

ج ـ وإذا كان هذا الاعتراف بحدود الولاء السياسي[50] وتقليص المصالح المستعجلة إلى ذلك الحد صادراً من فقيه وقاضي القضاة، فقد كان بالأولى أن يسير بعض كتّاب الدواوين السياسية في هذا العصر أبعد من ذلك، فيتصدرون مهمة تبرير العنف في أعتى صوره، ما دام ذلك العنف ينتهي إلى حفظ «الحياة» وجمع الكلمة. وذلك كما فعل ابن الطقطقي (709 هـ) صاحب **الفخري في الآداب السلطانية**، حين قام مدافعاً عن دولة المغول التي شقّت أنهاراً من الدماء، مبرّراً عنفها الذي ظهرت به في بداية أمرها . وقبل اعتناق ملوكها للإسلام، **بظلم الخلفاء والسلاطين المسلمين**؛ مستنداً في ذلك على «فتوى» فقهية مثيرة، سبق أن استصدرها «هولاكو» من الفقهاء بخصوص «أيهما أفضل؟: السلطان **الكافر العادل** أم السلطان **المسلم الجائر؟!**»؛ **حيث ورد جواب أحدهم بتفضيل العادل الكافر على المسلم الجائر**[51]! وهو تبرير نجد صداه في رسالة التهديد التي سبق لهولاكو، قائد المغول، أن أرسلها إلى سلطان مصر، سيف الدين قطز؛ حيث ورد فيها أن «دعاء» المسلمين عليه لن يستجاب، لأنهم أكلوا الحرام، وخانوا العهد والأيمان، وفشا فيهم العقوق والعصيان، وأن هولاكو قتل معظم البلاد ليطهر الأرض من الفساد!

وعلى حدّ قول ابن الطقطقي، فإن المستنصر ـ آخر خلفاء بني العباس

---

(50) مهما قيل عن موقف ابن جماعة من شرعية رجل السلطة، فإن ولاءه يظل في العمق لمصلحة «الجماعة» التي هي الغاية القصوى. أما رجل السلطة، فلا يعدو أن يكون مجرد «وسيلة» لذلك، فلا يهم شكل الوسيلة بقدر ما يهم نجاعتها فيما هي معمولة له. فكأن موضوع الولاء عند الفقيه لا يزال هو الجماعة لا رجل السيف؟

(51) ابن الطقطقي (محمد بن علي ابن طباطبا) الفخري في الآداب السلطانية، القاهرة ـ دار المعارف، 1945، ص 15، [تحقيق محمد عوض إبراهيم].

- «لم يكن يتصور حقيقة الحال في ذلك، ولا يعرف هذه الدولة [المغولية] **يسّر الله إحسانها وأعلى شأنها**- حق المعرفة»[52]. ولا ريب أننا، مع تبرير ابن الطقطقي لافضلية الكافر العادل على المسلم الجائر، نكون قد ابتعدنا كثيراً عن الموقف الفقهي السياسي المعروف، الذي رغم إقراره على لسان الإمام مالك أنه «لا يقيم أحد في موضع يعمل فيه بغير الحق»، فإن الكفر اعتبر بمثابة الشر المطلق الذي يهون تحمّل كل شرّ دونه: «إنما مثل أن يكون في البلد فيه كفر، **فبلد فيه جور خير منه**؛ أو بلد فيه عدل وحرام، **فبلد فيه جور وحلال خير منه للمقام**...»[53]. مما يفيد قبول المواقف الفقهية القديمة لاحتمال الجور إذا كان ذلك شرطاً لدفع الكفر أو الحرام المتوقع. ومعلوم أن الونشريشي لن يتردّد في ضوء هذا أن يفتي بعض الأندلسيين الراغبين في العودة من جديد إلى وطنهم بالأندلس، بعد تعذر إقامتهم بالمغرب...، بأن «الواجب الفرار من دارٍ غلب عليها أهل الشرك والخسران إلى دار الأمان والإيمان...»[54].

هذا ونلاحظ من جهة أخرى أنه إذا كان ابن الطقطقي يفضل نهج أسلوب المفاضلة بين أنظمة الدول لإبراز أفضلية بعضها على بعض، إلا أن التماس هذه الأفضلية إنما يكون عنده بمدى ما تتمتع به فقط هذه الدولة أو تلك من **الطاعة العسكرية** والاجتماعية المطلقة. وفي ذلك فقط يمكن اساس التفاضل بين دول العصر. وعليه «فلم يُنقل في تاريخ، ولا تضمنت سيرة من السير أن دولة رُزقت من طاعة جنودها ورعاياها ما رُزقت هذه الدولة **القاهرة** المغولية. فإن طاعة جندها ورعاياها لها طاعة لم ترزقها دولة من الدول[55]»! فأما الدولة الإسلامية، فلا نسبة لها إلى هذه الدولة حتى تذكر معها»! فالخليفة، على العهد الراشدي، لم يكن يتميز عن باقي الناس «ويمشي في

---

(52) نفسه، ص 298.

(53) عليش (محمد أحمد)، فتح العلى المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، مصر: مصطفى البابي الحلبي، 1378. 1958، جـ 1، ص 375. وهو ينقل عن صاحب المعيار المعرب الذي يستند بدوره على معارضة الأحودي للقاضي ابن العربي.

(54) قارن بكتاب الونشريشي: أسنى المتاجر المذكور سابقاً.

(55) الفخري، ص 25.

الأسواق كبعض الرعية»! ولا تزيد حقوقه عن حقوق آحاد راعاياه. بينما الواجب امتياز صاحب السيف واستعلائه على غيره! وأما دول الإسلام بعد ذلك، فكثر الخارجون عليها **وأغلظ «المخالفون» لها الكلام**، ولم تتمتع لأجل سماحها بذلك، بمثل ما تتمتع به دولة المغول من تلك الطاعة المطلقة...»[56].

وهكذا فإن التعلق بنموذج الخلافة الراشدة، ولو على سبيل الاستلهام، كما لمسناه لدى العديد من الفقهاء والأصوليين، أصبح عند الطقطقي في ضوء ظروف عصره، تعلقاً بالمستحيل المطلق، لأن سير الخلفاء الراشدين «ليست من طراز **ملوك الدنيا**، وهي بالنبوات والأمور الأخروية أشبه»[57]! مَا دام «الخليفة» يمشي في الأسواق، وما دام لا يميِّز في ذلك النموذج بين مالك السيف عن فاقده! وشبيه بهذا أيضاً كل نظام يلتزم أمام رعاياه بالشورى وبالعدل كمبدأ للسلطة وتصريف أمور الدولة؛ فإن الالتزام بذلك وتحكيم المبادىء «الأخلاقية» هو من باب التعلق «بالنماذج»، وهو لا يعني عند صاحبنا سوى الابتعاد عن الواقع والسقوط في «السّفه السياسي»! المنذر بخروج السلطة من يد هذا الحريص على المبادىء والقيم في ميدان لا يعرف غير «التفرد» بالقوة وبالدهاء اللذين يعكسهما الواقع السياسي المرّ.

وفي هذا الصدد يعلّق ابن الطقطقي على خطبة الخليفة الأموي يزيد «الناقص» بعد نجاح ثورته، تلك الخطبة التي سطر فيها بوضوح مفهوم العدل الذي تبنّته «مدرسة المدينة» ودافع عنه جمهور المعتزلة، والتي يؤكد فيها الخليفة الثائر أنه لن يقر أمراً مهمّاً دون أن يصدع به إلى رأي الأمة، بل وألا يضع حجراً ولا لبنة، ولا ينقل مالاً من بلد إلى آخر حتى يسدّ خصاصة أهله، وألاّ يغلق بابه دونهم... إن ابن الطقطقي انطلاقاً من مناخ عصره السياسي، يعلّق على هذه الخطبة بقوله: «إن هذا الكلام «حسن» **بالنسبة إلى ذلك الزمان** وإلى اصطلاح أهله، **فأما في هذا العصر**، فلو افتخر «ملك» من الملوك بأنه لا يكري نهراً، ولا يضع حجراً على حجر، أو ندب إلى تمليك

---

(56) الفخري، ص 25-27.

(57) نفسه، ص 26.

غيره [إلا بعد المشورة] **لعدّ سفيهاً**، ولكان جديراً في اصطلاحهم بأن **يُملّك غيرُه**»[58]!! ومفاد هذا، أنه إذا كان التسفه في ممارسة السلطة يكمن، حسب ابن الطقطقي، في مثل هذا الإنزال للسياسة على قوالب المبادىء الشرعية والقيم الأخلاقية، فإن «الرشد السياسي»، خاصة في الظروف الصعبة لعصر الانحطاط، لا يتحقق إلا بإحداث قطيعة بين السياسة والأخلاق، أي قطيعة بين **منطق رجل السياسة ومنطق الرعية** التي طالما أكدت تشبثها وتعلقها بتلك المبادىء والقيم، وهي الرعية التي طالما أكد رجل العلم في الإسلام على وجوب رعاية مصلحتها العامة[59].

هكذا لم يبق لابن الطقطقي ككاتب «سياسي» على عهد الانحطاط سوى تكريس **قداسة رجل السلطة** بتوجيه «نصائح»؛ لكنها هذه المرة ليست «نصائح للملوك»، بعد أن تفردوا بالسلطة وقطعوا بين السياسة والأخلاق ولم يعودوا في حاجة إلى من يذكّرهم بالمبادىء والقيم والأصول والمقاصد؛ بل هي نصائح موجهة للرعية لتذكيرها بواجباتها نحو شخص الملك الذي لم يعد مطوقاً نحو الرعية سوى بواجب عسكري محض يستوجب منها، بالمقابل، الطاعة المطلقة[60]. غير أنه خلافاً لابن المقفع ولكتّاب الدواوين قبل هذا العصر، فإن ابن الطقطقي لا يبدو قانعاً «بضمان» طاعة الرعية وخضوعها لصاحب السلطة «خوفاً وطمعاً»، بل إنه صار يطلب أن تشمل تلك الطاعة القلوب، بعد الجوارح؟ والولدان، بعد الرجال. بل إن الطاعة المطلوبة من الرعية يجب أن تصير في حكم العادة، إن لم تكن في حكم «الملكة المستقرة»! وبعبارة صاحبنا: «من الحقوق الواجبة للملك على الرعية: التعظيم والتفخيم لشأنه في **الباطن والظاهر، وتعويد النفس** ذلك، **ورياضتها به** بحيث تصير **ملكة مستقرة. وتربية الأولاد على ذلك** وتأديبهم، ليتربّى هذا المعنى معهم»[61]! ولا يتردد ابن الطقطقي في التبشير «بالفائدة السياسية» لكتابه

---

(58) نفس المصدر، ص 120.

(59) وبهذا ينقلب مفهوم السفه السياسي إلى عكس ما كان يعنيه الفقيه قديماً. قارن بما قاله القاضي ابن العربي عن تطور العلاقة بين رجل العلم ورجل السياسة، الفصل الثاني من القسم الأول.

(60) نفسه، ص 31.

(61) نفسه، ص 30.

الفخري المتضمن لمثل هذه النصائح، مؤكداً أنه حَري أن يأخذ الناس أولادهم **بحفظه** وتدبر معانيه، لأنه كتاب، على حد قوله «أنفع من «الحماسة» التي لهج الناس بها وأخذوا أولادهم بحفظها... وهو أيضاً **أنفع** من «المقامات» التي الناس فيها معتقدون وفي تحفظها راغبون...»[62]!

د ـ هكذا يتبين لنا من خلال موقفي كل من ابن جماعة وابن الطقطقي، أنه مهما بدا من اختلاف في التكوين والتفكير بين «الكاتب» أو الموظف السياسي وبين الفقيه، فإن مشاكل عصر الانحطاط قد ساهمت في تقليص الفوارق بين مواقفهما وتنظيراتهما السياسية. ورغم التباين في طبيعة العرض بين كتاب **الفخري** لابن الطقطقي وبين المجموعة الضخمة للفقيه ابن حجر العسقلاني (852 هـ) **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**[63]، فإن الموقف السياسي المعبّر عنه في الكتاب الأخير، عبر التأويلات الممارسة على الأحاديث النبوية، يكاد ينتهي إلى تبني نفس الموقف المعبّر عنه من طرف المنظر السياسي المكرّس للطاعة المطلقة. خاصة إذا عرفنا أن ممارسة الفقيه لذلك التأويل يتم بفضل تفتيت منطق الأحاديث المتعلقة خاصة بمشكلة الطاعة السياسية بفضل **عملية الإبراز والإخفاء**؛ إبراز النصوص المبيّنة للفائدة العملية لطاعة أولي الأمر، وحذف أو إخفاء وتأخير تلك النصوص المؤكدة على «المعروف» كشرط أساس لوجوب تلك الطاعة[64]! وإذا كان فقهاء «أهل السنة» قد أجمعوا قديماً على وجوب الخروج على السلطان الجائر إذا ما عطّل الصلاة وأظهر الكفر... فإن خوف فقيه عصر الانحطاط من مخاطر هذا الخروج جعله يشترط، حتى في هذا المقام المجمع عليه، أن يكون الكفر صريحاً ظاهراً، تنحصر صورته في الخروج عن «**نص** آية أو خبر صحيح **لا يحتمل التأويل**... [والخلاصة] أنه لا يجوز الخروج عليهم **ما دام فعلهم يحتمل التأويل**...! **فلا يعترض على السلطان** إلا إذا وقع الكفر الظاهر»[65]. وهو الأمر الذي لا يتحقق أبداً، ما دام سلاح التأويل باقياً، وما دام رجل

(62) نفسه، ص 13.

(63) مكتبة الرياض الحديثة، في 13 جزءاً.

(64) انظر نماذج من هذا الإخفاء والتأخير: فتح الباري، ج 13، ص 4-8، 111-113، 121.

(65) نفسه، ج 13، سرح حديث رقم 7056.

السياسة نفسه لم يعد في حاجة إلى الفقيه لممارسة نفس التأويل وتوظيف نتائجه على أوسع نطاق، بعيداً عن ضوابط الفهم وشروط «البيان» التي أكد عليها قديماً الإمام الشافعي!

وقد لخص معاصر ابن حجر، الشيخ «بدر الدين العيني (855 هـ)، بمناسبة حديث: «السمع والطاعة حق، ما لم يؤمر بمعصية؛ فإذا أمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة»! وحديث: «لا طاعة في معصية، إنما الطاعة في المعروف»؛ لخص لنا التأويل الفقهي في هذا العصر بقوله، خلافاً للظاهر من سياق الحديثين: «والذي عليه الجمهور، أنه لا يجب القيام عليهم عند ظهور جورهم ولا خلعهم إلا **بكفرهم** بعد إيمانهم، أو تركهم **إقامة الصلوات وما دون ذلك** من الجور [وإن كان غير «معروف» ولا مشروع] فلا يجب الخروج عليهم...». أما التبرير فهو أن في طاعة الجائر «تحصين الفروج والأموال وحقن الدماء»[66](!؟) وجمع للكلمة.

6 ـ وبذلك نرى كيف كانت ظروف الانحطاط تدفع بالفقيه إلى **إبداء نشاط تأويلي** زائد، خاصة لتلك النصوص الشرعية المشحونة ببعد سياسي واضح أو تلك الآيلة، بحكم منطقها، إلى المشكل السياسي ومن هذا القبيل التأويل الممارس في هذا العصر لذلك الحديث المركزي في تاريخ الثقافة الإسلامية وفي تشكيل المجتمع الإسلامي ذاته، حديث «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه؛ وذلك أضعف الإيمان»!

ويمكننا اتخاذ هذا الحديث مناسبة أخيرة للوقوف على مبلغ تفاعل تأويل الفقيه لنصوص الشرع مع ظروف عصر الانحطاط وطبيعتها العسكرية. وقبل بيان ذلك نشير إلى أن منطوق الحديث في صيغته النصية، وكما فهمه الفقهاء وعلماء الكلام ما قبل القرن السادس، يهدف إلى خدمة ووضع موضع التنفيذ النصّ القرآني الذي يوصي بضرورة الإبقاء على مقومات المجتمع

---

(66) العيني (بدر الدين)، عمدة القارىء: شرح صحيح البخاري، بيروت: إدارة المطبعة، المنيرية، بيروت، د.ت.ج 14، ص 221.

الإسلامي والوقوف بقوة في وجه التحديات التي تهدده، من المنكر وضياع الشرع «المعروف» والاستهانة به... واعتباراً لارتباط هذه المهمة بالبعدين السياسي والاجتماعي - الأخلاقي، وإدراكاً لخطورة المنكر، وتفشيه، وخوفاً من إضفاء المشروعية عليه، فإن مقصود الحديث ليس فحسب إثارة الانتباه إلى وجوب تقويم المنكر، بل إنه يشير إلى ضرورة المبادرة العملية لمواجهته، وهو ما عبر عنه بالتغيير باليد. فمنطوق الحديث إذن يتضمن مبدأين أساسين في الموقف من تغيير المنكر:

فهو، أولاً، خطاب موّجه لجماعة المسلمين الذين يُعتبر كل واحد منهم راعياً عن رعيته؛ فهم جميعاً مسؤولون عن تغيير المنكر ومواجهته والحد من انتشاره، وإلا عمّ الفساد حتى أولئك المعتزلين الفارّين من ذلك المنكر، و «كثرة الخبث» يستتبع شمول الهلاك للجميع!

أما من جهة أخرى، فإن الحديث يحدد الطريقة التراتبية في تغيير ومواجهة ذلك المنكر، مع تقويم تنازلي لذلك الترتيب. وهو تنازل لا يتخلّف في نص الحديث إلا عند افتقاد شروط المكنة والاستطاعة. ومهما يكن، فإن هذا الترتيب التنازلي في طريق تغيير المنكر لا يترك مجالاً للشك في أن الاكتفاء بالتغيير «القلبي» للمنكر الواقع هو أضعف الإيمان، لأنه لا يغيّر شيئاً، مقابل التغيير باللسان أو بالفعل الذي هو أكثر دلالة على الالتزام بمنطوق الإيمان، وأكثر فعالية في الحفاظ على سلامة الجماعة ووحدتها...

ولشدّ ما كان الفقهاء والمتكلمون متمسكين بمنطوق ظاهر الحديث كلما هالهم طغيان نفوذ السلطة السياسية وخروجها عن حدود الشرع، وخاصة عند كل مناسبة مواتية لإظهار «سلطة العالِم» وشرعية موقفه أمام قوة السلطان... وما هو جدير بالانتباه أن الفقهاء والمتكلمين، قبل القرن السابع، كانوا متمسكين أيضاً بذلك التقويم الوارد في الحديث للمستويات التنازلية لتغيير المنكر، وإن كانوا قد أعطوا «للعالِم» سلطة أوسع في تغيير المنكر بالنسبة لتلك التي أعطيت لجماهير الأمة[67]، وذلك فقط في المجالات

---

(67) قارن بإحياء علوم الدين، ج 1، وكذا ما فصلناه سالفاً في الفصل الثاني.

والمواقف التي يدق فيها النظر وتحتاج إلى قدرة زائدة على تحليل الوقائع وتحديد المسؤوليات فيها. ورغم الشروط التي يضعها «رجل العِلم» للاضطلاع بمهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنه يجعل المبادرة إلى تغيير ذلك المنكر، **بعد التيقن من حضوره، وعموم خطره، والقدرة عليه،** مبادرة واجبة عيناً على «العالِم» وعلى كل مسلم حصل له نفس هذا الإدراك...

هذا على المستوى النظري والتاريخي كذلك فيما قبل عصر الانحطاط. إلا أن شعور فقهاء هذا العصر الأخير بتقلص «سلطتهم العلمية» إلى الحدّ الذي لمسناه سابقاً، مقابل طغيان نظام سياسي نجح في إثبات ذاته كقوة عسكرية تقدم نفسها كضامن وحيد لوحدة الجماعة ضد «الفتن» الداخلية التي من شأنها أن تكون «ذريعة» لفتن تأتي من الخارج عن طريق غير المسلمين... إن مثل هذا الشعور ولّد عند الفقهاء ورجال «العلم» نشاطاً تأويلياً زائداً للحديث السابق خاصة، يراعي «حكم الوقت»؛ إلا أنه تأويل قلب منطوق الحديث رأساً على عقب! وفكّك عناصره، وأدخل فيه طرفاً آخر جرّد الحديث من مدلوله الحركي وأفرغه في قالب من الجمود! إنه ذلك الخوف من «الفتنة» الذي كاد يصبح في عصر الانحطاط خوفاً مرضياً(PHOBIE)! لا يعدله إلا الخوف من العدم أو الموت، إن لم يفُقه. وإذا كان «العالِم» يخشى من الفتنة خوفاً على وحدة الجماعة وعلى إسلامها المهدّد خارجياً، فقد وجب إعادة تأويل الحديث في ظل ازدياد ضغوط التحرشات العسكرية الأجنبية؛ خاصة وأن الالتزام بظاهر ذلك الحديث يُعتبر «ذريعة» لإثارة الفتنة! من حيث إن هذا الحديث حينما يصبح هكذا «سلاحاً» في يد المطالبين بإصلاح الوضع الداخلي ـ وهم دائماً مجردون من السلاح، فاقدون للقوة العسكرية ـ فمن المحتمل المعهود أن يوقع السلطان فيهم سيفه، وهذا عين الفتنة! أو قد يؤدي موقف المنكرين والمغيّرين للمنكر إلى إثارة الشغب، وهذا يضعف الجبهة الداخلية فيتخذها العدو الكافر ذريعة للانقضاض على مجموع الأمة، فيفكّك وحدتها. بل ويقضي على إسلامها، وهذه هي أم الفتن، فتنة الدّين...

لذا فالضرورة لا تقتضي فقط تبيين شروط الخروج أو موجبات «الصبر»

كما كان يفعل «رجل العلم» في الماضي، بل إن الضرورة الجديدة تحتم **إعادة تأويل** الحديث المذكور بما يناسب الوضع المتردي، وبما يدفع الفتنة و «يسدّ ذرائعها» المفضية إليها. وهكذا تمّ تفكيك الحديث المنوّه لأجل إعادة ترتيب عناصره، وإدخال تغيير جذري في تقويم مراحل ودرجات النهي عن المنكر. بل لقد تمّ إدراج عنصر جديد اعتُبر أول مخاطب في هذا الحديث؛ في حين أن إدراجه هكذا من شأنه أن يفرغ الحديث من مضمونه ومقاصده الأساس:

وتتبين خطورة هذا التأويل وتعبيره عن روح العصر، في قول فقهائه: إن تغيير المنكر باليد من اختصاص السلطان (= السلطة السياسية)؛ وتغييره باللسان من اختصاص «العلماء»؛ وحظ العامة والجمهور من ذلك ليس هو التغيير باليد ولا باللّسان، وإنما هو تغيير بالقلب فحسب! فواضح أن منطق هذا التأويل يؤدي ضرورة إلى نتائج معاكسة لظاهر الحديث ولمقاصده: فبدلاً من توجيه الخطاب بالتغيير الفعلي للمنكر إلى الأمة جمعاء، أصبح الخطاب موجهاً إلى فئة معينة هي بعينها تلك التي تملك، دون غيرها، القوة والسلطان؛ وعوض أن يكون الاكتفاء بتغيير المنكر باللّسان عند انعدام شرط القدرة والمكنة، أصبح الاقتصار على التغيير للمنكر باللسان واجباً في حق «رجل العلِم»، ولا يجوز له أن يتجاوزه إلى الفعل[68]. فمهمة العالِم لا تعدو أن تكون «وعظاً وإرشاداً»! بل وبعد أن كان تغيير المنكر بالقلب يُقوَّم في نص الحديث باعتباره أضعف الإيمان، أصبح ضعف الإيمان هو أقصى ما يجب في حق عامة المسلمين، الذين إن جاوزوا التغيير بالقلب إلى اللسان واليد ربما اعتُبروا ناقصي الإيمان ومثيري الفتن!

إن منطق هذا التأويل، الذي لا زال يتردَّد لحد اليوم، يتضمن عناصر ثلاثة من السهولة إدراك انسجامها مع ظروف عصر الانحطاط: فهناك اعتراف

(68) انظر نقد ابن حزم لهذا الموقف الذي اعتبره شاذاً ونسبه إلى الروافض وإلى أحمد بن حنبل، خلافاً لجلّ أهل السنة فموقفهم «هو الذي تدل عليه أقوال الفقهاء... فإن كل من ذكرنا من قديم وحديث إما ناطق بذلك في فتواه، وإما فاعل لذلك بسلّ سيفه في إنكار ما رآه منكراً». الفصل، ج IV، ص 171-173.

بواقع سلب «العلماء» سلطة فعلية مؤثرة في الحياة الاجتماعية، فضلاً عن سلبهم قدرة على متابعة ونقد رجل السياسة. «فالعالِم» بعد أن صار يخشى «الفتن» إلى ذلك الحد، لم يعد يغامر بمزاحمة السلطان نفوذه كما كان يحاول أن يفعل قديماً الفقيه ـ المتكلم.

ثم إن التأويل المشار إليه يقف من الجمهور أو العامة موقفاً لا يحسدون عليه، حينما جعلهم في مرتبة ضعيفي الإيمان بنص الحديث! وصوّرهم لذلك، وكأنهم فاقدو القدرة على العمل والكلام معاً! ولا خيار أمامهم سوى الرضوخ والعيش في وسط سياسي وأخلاقي ينكره القلب و «تبتلى» به النفس، ولا تستطيع له دفعاً! مع أن هذا الجمهور هو الذي كان الفقيه القديم يهدد به رجل السلطة ويلوّح بقدرته على تغيير المنكر تغييراً فعلياً...!

وأخيراً فإن حرص فقيه عصر الانحطاط على تفكيك الشخصية الواحدة، المخاطبة في نص الحديث إلى ثلاثة أصناف من الفئات المجتمعية المتنافرة، يأتي على رأسها «السلطان» المالك للقوة والسيف، قد أفرغ «الحديث» من محتواه ومن أبعاده ومقاصده الواضحة؛ من حيث إن إناطة تغيير المنكر بحامل السيف فقط أو بقوته العسكرية أمر لا يستقيم مع نصّ الحديث الذي يوكل مسألة تغيير المنكر للأمة التي «لا تجتمع على ضلالة»؛ علاوة على كون هذا التأويل حينما يحصر مهمة التغيير في السلطة السياسية ويعلقه بإرادتها، ينسى أنه بذلك يضع أكبر عرقلة لإتمام مقصود الحديث، وهو تغيير المنكر ذاته! ذلك أن المعنى المقصود غالباً من مصطلح «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في الأدبيات الكلامية وفي أغلب الكتابات الفقهية ما قبل القرن السادس، كان يقصد به غالباً القدرة على المواجهة الكلامية ثم العملية لاختيارات «السلطة»[69] خاصة، وإرغام السلطة السياسية قبل غيرها بالالتزام بالمعروف والابتعاد عن المنكر؛ حتى قال الفقهاء والمتكلمون بضرورة الخروج على الإمام المجمع على جوره، عند غلبة الظن في إزاحته وإقامة من

(69) انظر كدليل على ذلك المغنى للقاضي عبد الجبار، جـ 20؛ الإحياء للغزالي ج 1.

يُرجى منه إقامة العدل... في حين أن الادعاء بأن مهمة تغيير المنكر باليد «حق خاص» بالسلطان، ينطوي على إمكانية تكريس «مشروعية» المنكر ويبطل كل أمل في إزالته، حينما يكون مصدر هذا المنكر المطلوب إزالته بنص الحديث هو السلطة السياسية نفسها! فكيف توكل مهمة إزالة المنكر إلى السلطان إذا كان هذا الأخير هو مصدر ذلك المنكر؟! وهذا يعني في سياق ذلك التأويل أن أخطر منكر، وهو الظلم بشتى أنواعه لا يجب التفكير في إزالته، ليست هناك فائدة عملية من إنكاره بالقلب أو باللسان! وبهذا يتبيّن لنا كيف أن **منطق هذا التأويل قد أدى إلى نسف محتوى الحديث وابطال مقصوده**، وزاد في ترسيخ سلطة المستبد «غير العادل»!

ولا بأس في الختام من الإشارة إلى أن ابن حزم قد حاول قديماً نسف أساس هذا التبرير لموّقف رجل السلطة، حيث اعتبره تبريراً وموقفاً «شاذاً» فإذا كان تأويل الحديث سابق الذكر قائماً كما رأينا على أساس الخوف من الفتنة وهادفاً بعد ذلك إلى تبرير شرعية رجل السلطة بحفاظه فقط على الدين وإقامة الشعائر؛ فإن احتمال ارتكاب رجل السلطة هذا للمنكر حين الخروج عليه إنما هو أيضاً «من المنكر الذي يلزم تغييره»! بل، ها هو الجهاد، المعلوم وجوبه في الإسلام، لا يخلو هو أيضاً من احتمال «سبي النصارى نساء المسلمين وأولادهم وأخذ كل هذا، ولا فرق بين الأمرين، وكل ذلك جهاد إلى القرآن والسنة».

أما تلك «الحجة» القائمة على منع الإنكار على الظالم أو الخروج عليه ما دام يحافظ على اظهر الشرع و«يقيم الصلاة»، فإن ابن حزم يحرص على نقض هذا التبرير ببيان تهافت نتائجه الممكنة ومعارضتها لمقاصد الشرع الضرورية، فالسلطان المتجرىء على سفك دماء المسلمين وإباحة أعراضهم ونهب أموالهم؛ والذي يفضل أن يتخذ من اليهود مدّبري شؤونه ومن النصارى جنوده وحماته؛ وهو مع كل هذا المنكر الظاهر «مقر بالإسلام معلن له، **لا يدع الصلاة**»؛ إن دعوة الفقهاء إلى الإبقاء على مثل رجل السلطة هذا من شأنه أن يؤدي إلى سحق المسلمين جميعاً و«ألاّ يبقى إلا هو وحده وأهل الكفر معه! فإن أجازوا **الصبر** على هذا خالفوا الإسلام جملة وانسلخوا

منه»[70]! وهو عنده من باب تحريف الكلام عن مواضعه[71]!

هذه بعض ملامح التراجع أو الانحطاط في الفكر الإسلامي، وتلك بعض أسبابها الرئيسية. ولا شك أنه بقدر ما كانت الممارسات السلطوية أو السياسية نتيجة طبيعية لعوامل الانحطاط، بقدر ما ساهمت هذه الممارسات ذاتها في تعميق مختلف السلبيات المرتبطة بهذا المفهوم الذي لا يزال يجثم على صدورنا لحدّ اليوم. وقد تبيّن لنا، مرة أخرى، من خلال مواقف فقهاء عصر التراجع هذا، مدى قدرة الفقيه على التكيف مع الأوضاع الصعبة ومساهمة هذه الأخيرة في تكييف المنتوج «المعرفي» وتحديد طبيعة التبرير الفقهي للوضع السياسي والاجتماعي.

ولا ريب أن أزمة هذا العصر الطويل قد ازدادت حدة بعد انهيار مؤسسات «الدولة» الرسمية وتراجعها أمام الضغط الاقتصادي والعسكري للمجتمع الأوروبي الناهض، ممّا مهّد السبيل لقيام مبادرات شعبية واضطلاعها بالمهمة المستعجلة المتمثلة في الدفاع عن الدين والنفس. وإذا كانت الساحة، خاصة في الغرب الإسلامي، ستشهد قيام «تنظيمات» مستقلة عن «الدولة»، ذات طابع شعبي في الغالب، اصطبغت بالصبغة الصوفية وحاولت، من ذلك الموقع الشعبي، الاضطلاع بتلك المهمة؛ رغم ما علق بتلك التنظيمات بالضرورة من السلبيات... فإن ثلّة من «رجال العلم» قد حاولت قبل ذلك، القيام بمبادرات فردية لتحدي سلبيات عصر الانحطاط، فكرية كانت أو سياسية، معتقدة مسؤوليتها في «إحياء علوم الدين» وتجديد أمره انطلاقاً من إعادة النظر في أم العلوم في الإسلام: الفقه والأصول.

فكيف نتلمس «بداية» **طريق هذه المحاولة**، محاولة الفقيه التنظير أيضاً للإنقاذ من هذه الأوضاع المتردية، انطلاقاً من **تغيير رؤيته إلى علم الأصول وتحديده لمعالم مقاصد الشريعة؟ إنه سؤال مشروع حتى قبل عصر الشاطبي، خاصة بعد الوقوف على بداية الجواب ونهايته!**

---

(70) الفِصَل، جـ IV، ص 174-175؛ قارن أيضاً المحلّى، جـ 1، ص 26-27؛ جـ IX، ص 361.

(71) الفِصل، جـ IV، ص 107.

الفصل الرابع

المقاصد الشرعية من الإهمال إلى الإعمال

ـ التماس اليقين: تجاوز لعلم الأصول! ـ

«... هذا ممّا يقضي به كلّي الشريعة عند فرض دروس المذاهب في التفاصيل».

الجويني، غياث الأمم، فقرة 679.

«المرموق... من يحيط بشرف هذا الكلام وتميّزه عن كلام بني الزّمان»!

الجويني، غياث الأمم، فقرة 776.

I ـ «بداية» أم استئناف؟

لقد دلّت الفصول السابقة على مبلغ تفاعل «رجل العلم» في الإسلام مع محيطه المجتمعي والسياسي، إيجاباً وسلباً، كما بدا ذلك واضحاً في فتواه ونوازله وفي تنظيراته الأصولية المختلفة... وبحكم «فقههم» بعلل النوازل ومراعاتهم لحوادث الوقت، فقد عمل حاملوا القلم في الإسلام على التخفيف قدر المستطاع من وطأة الواقع، مع محاولة بعضهم «التنظير» للانعتاق الممكن من ذلك الانحطاط المتراكم عبر حقب الزمان الإسلامي. وإذا جاز النظر إلى اعمال الأصوليين كلها، منذ «رسالة» الشافعي إلى «موافقات» الشاطبي، كمحاولات متجددة لضبط المصالح وجلبها، ودرء المفاسد وارتكاب أخفّها؛ فإن وعي ثلّة من أولئك الأصوليين، بدرجات متفاوتة، بمفهوم المقاصد الضرورية الكلية في الشريعة قد ولّد لديهم رغبة واضحة في توظيف ذلك المفهوم لأجل «إعادة النعم وإبادة النقم»[1]! التي رسّختها عهود الانحطاط. ولم يكن خوض الأصوليين في «علم الخلاف»، ولا تلمّسهم المعاني «العقلية» وأسباب «التعليل»، ونزوعهم نحو التقعيد والتأصيل، إلا سعياً وراء

(1) عنوان كتاب لتاج الدين السبكي.

استكشاف بعض المقاصد الشرعية الكلية الكفيلة باستعادة تلك النعم الذاهبة. ولا شك أن الهم المجتمعي كان حاضراً في تلك الأعمال الأصولية، خاصة عند «التياث الظلم»، رغبة في الانعتاق و«غياث الأمم»[2]!

1 - ولم يكن فيلسوف قرطبة، أبو الوليد ابن رشد، **في بداية المجتهد ونهاية المقتصد** ليخوض في «علم الخلاف» ويتلمس أسباب التعليل ويسعى نحو التقعيد والتأصيل، إلا استجابة لوضع سياسي وفكري لم يخفِ القائمون عليه شجبهم لأسباب الاختلاف، وتنديدهم بكثرة التأويلات المبعدة عن «الأصول» والمهدّدة لوحدة الصف، وتنقيصهم من «علم الفروع»... ولا نعدو الحقيقة إذا قلنا إن «**بداية المجتهد** لابن رشد يمثل النسخة الفقهية لكتابه العقائدي **الكشف عن مناهج الأدلة** الذي يعد، هو الآخر وبشكل أكثر وضوحاً، انعكاساً للوضع السياسي والفكري في الدولة الموحدية التي شدّد خلفاؤها، في مشروعهم «الإصلاحي»، على وجوب العودة إلى «الأصول» بعيداً عن الرأي والتأويل المفضي إلى الفرقة والاختلاف...[3].

ولا شك أن ابن رشد في بحثه عن العلل الفقهية وتلمّسه أسباب الخلاف، وفي بحثه عن الطبيعة الظنية للقياس، ومشكلة حجّية الإجماع، وتمييزه بين المصلحي والتعبدي في الأوامر الشرعية، ونزوعه نحو التقعيد، وطلبه الكليات اليقينية القطعية؛ لم يكن في كل ذلك متفرداً ولا أتى ببدع من القول لم يعرف له مثيل في التراث الفقهي والأصولي خارج الأندلس، كما قد يفهم من كلام بعض الباحثين المعاصرين[4]. وسوف يتبيّن لنا بعد قليل مدى الحضور القوي لهذه المعاني والمفاهيم، **وبشكل أكثر وضوحاً مما فعل ابن رشد،** في مصدر أصولي - سياسي، غير معروف جيداً، لإمام الحرمين؛ مثلما ستتردّد ذات المعاني بعد ابن

---

(2) غياث الأمم في التياث الظلم، كتاب للجويني، ذو علاقة وثيقة بما نحن بصدده الآن، وسنرجع إليه بتفصيل بعد قليل.

(3) انظر تصورنا لهذه العلاقة بين كتابات ابن رشد وبين الوضع السياسي والفكري لعصره في بحثنا؛ «المضمون الثقافي للغرب الإسلامي من خلال المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس»، مجلة كلية الآداب الرباط، العدد الخامس عشر، 1989-1990؛ ص 119-151.

(4) التركي (عبد المجيد)، «مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالأندلس»، أعمال ندوة ابن رشد، كلية الآداب بالرباط، 1978، ص 157-165.

رشد بقليل لدى عزّ الدين بن عبد السلام وتلميذه القرافي، متأثرين في ذلك بتراث **الجويني**، خاصة عبر كتابات الغزالي الأصولية...

وتتأكّد قيمة هذه الأصول «المشرقية» وإمكانية تأثيرها في **بداية المجتهد** إذا علمنا مبلغ اشتغال الأندلسيين، منذ مطلع القرن السادس للهجرة، بعلم الخلاف[5]. بل إن ابن رشد كان من جملة الأندلسيين الذين أبدوا اهتماماً باختصار وشرح **المستصفى من علم الأصول** للغزالي[6]، وهو الكتاب الذي يجب اعتباره، بجانب كتابه **شفاء الغليل**، صدى لفكر الجويني في «غياث الأمم» خاصة. وعليه فالاحتمال كبير في أن تكون بصمات الغزالي والجويني بادية في المواقف الأصولية لفيلسوف قرطبة؛ سيما وأن خلفاء «دولة عبد المؤمن»، بعد أن أعادوا الاعتبار للغزالي، إثر حملة المرابطين عليه، قد صارت كتاباته تمثل نموذجاً «إصلاحياً»، سواء على المستوى الأخلاقي أو على المستوى الفقهي الأصولي... ويرجع الفضل إلى القاضي أبي بكر بن العربي في إدخال كتاب «المستصفى» لشيخه الغزالي إلى المغرب والأندلس، كما يرجع إليه الفضل في توجيه الاهتمام إلى «علم الخلاف» والكتابة فيه وبيان القول في «قانون التأويل»[7]؛ وهي جملة مواضيع أساسية، كما نعلم، في بداية المجتهد[8]، مثلما أنها مواضيع بارزة في كتاب الغزالي الموسوم **بشفاء الغليل في بيان المتشابه والمخيل ومسالك التعليل**. بل إن القاضي ابن العربي كان شديد الاعتزاز بكتبه التي جلبها معه

---

(5) التركي، نفس المرجع السابق، ص 159.

(6) ابن فرحون المالكي، الديباج، القاهرة: مكتبة دار التراث د.ت. ج II، ص 258، [تحقيق محمد الأحمدي أبو النور].

(7) عنوان كتاب ألّفه ابن العربي سنة 533 هـ. انظر الطالبي (عمار)، آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، د.ت. ج I، ص 67 .68.

(8) التركي، نفس المرجع المذكور، ص 106. هذا وسوف ينتبه ع. التركي، بعد عشر سنوات من مقالته هذه، إلى ما أدخله الغزالي، قبل ابن رشد، من ضوابط جديدة على مفهوم المصلحة، بإدراجه لها تحت مقاصد شرعية قطعية كلية؛ ظاناً هنا أيضاً، أن الغزالي غير مسبوق في مثل هذه المحاولة. وأقر بتأثر الشاطبي بمحاولة الغزالي هاته... غير أننا سنبرهن أن الغزالي قد استند في كل ذلك على شيخه الجويني... انظر: التركي، «نظرية الاستصلاح عند الغزالي» ضمن: أبو حامد الغزالي... كلية الآداب بالرباط، 1988، ص 280.

من الشرق، منبهاً قومه إلى وجوب الانتباه إلى مضمونها الجديد. وقد كان من بين أهم تلك الكتب، إضافة إلى كتب الغزالي، الكتاب الهام في الفكرين السياسي والأصولي معاً، للإمام الجويني، **الموسوم بغياث الأمم في التياث الظلم**[9]، مثلما جلب معه الكتاب الآخر للجويني **مدارك العقول**...

2 - ومن جهة أخرى، ورغم ازدياد التدهور الفكري، يبرز بعد فيلسوف قرطبة، «سلطان العلماء» عز الدين بن عبد السلام (660 هـ) في أحلك عصور الانحطاط السياسي بكتابه **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، الذي أبدى فيه اهتماماً واضحاً بتنظيم مادته الأصولية، بفضل ما ينطوي عليه الكتاب من تجريد نظري بعيد، ساعده على التعليل والتقعيد والتأصيل؛ وسار طيلة جزئي الكتاب شأواً بعيداً في ضبط المصلحة الشرعية محلّلاً قواعدها الكلية وثوابتها ومتغيراتها أيضاً، مستنداً في كل ذلك على القول **بتوافق الشريعة والطبيعة** في وجوب جلب المصالح ودرء المفاسد؛ من حيث إن «معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل؛ إذ لا يخفى على عاقل، «قبل ورود السمع» أن تحصيل المصالح المحضة ،ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن... واتفق «الحكماء» على ذلك... وأن تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طبائع العباد...»[10] وإذا كانت مصالح الدنيا والآخرة معاً لا تُعرف إلا من طريق الشرع، **فإن** «مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها، فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات؛ فإن خفي شيء من ذلك طلب **أدلته**، ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد، راجحها من مرجوحها، فليعرض ذلك على عقله **بتقدير أن الشرع لم يرد به**، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا **ما تعبّد الله به** عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته... وبذلك تعرف حسن الأعمال وقبحها»[11] في ذاتها.

---

(9) الطالبي، آراء أبي بكر بن العربي...، جـ I، ص 65.

(10) ابن عبد السلام (عز الدين) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت. جـ I، ص 4-5.

(11) نفسه، جـ I، ص 8.

بهذا تصبح إعادة تأسيس القول في المصالح قائمة على مشروعية جامعة بين العقل والشرع، ويصير البحث عن المصالح والمفاسد في نفس حجم البحث عن أنماط الأوامر الشرعية وأصناف أحكامها الخمسة المعروفة[12]. ولعل في هذا ما يبرّر كثرة تلك المحاولات التي تتخلل الكتاب للكشف عن «الأسباب المعقولة» وراء الأوامر والزواجر الشرعية، والتي تكون رعاية المصلحة الراجحة ودفع المفسدة المرجوحة هدفها الأساس. ومن ثم كان التمييز بين «المناسب» المصلحي وبين «التعبدي» قائماً على إدراكنا **لمقاصد المناسب** المعقولة **وعدم وقوفنا على مقاصد التعبدي**. «فالضرورات مناسبة لإباحة المحظورات، جلباً لمصالحها؛ والجنايات مناسبة لإيجاب العقوبات، درءاً لمفاسدها؛ والنجاسات مناسبة لوجود اجتنابها. ولا مناسبة بين طهارة الأحداث وأسبابها. إذ كيف يناسب خروج المني من الفرج... لغسل جميع أعضاء البدن؛ ولا مناسبة بين المس واللمس وخروج الخارج من أحد السبيلين لإيجاب تطهير الأربعة... بل ذلك تعبدي [محض] من ربّ الأرباب»[13]. وفيما عدا هذا الجانب التعبدي المحدود، فالأحكام الشرعية قائمة على رعاية المصلحة، ومن ثم كانت «**كلها مضبوطة بالحِكَم**، محالة على الأسباب والشرائط[14]».

غير أننا نلاحظ أن ابن عبد السلام يحاول أن يرتقي في حديثه عن مفهوم المصلحة الواجب رعايتها إلى ما يسميه بـ«نفس الشرع»، وهو ما يعني به مقاصد الشرع الضرورية. حيث نراه، بصدد حديثه عن مفهوم الضرورة المحكّمة، يلاحظ أن «من تتبّع **مقاصد الشرع** في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من **مجموع** ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها **إجماع ولا نصّ ولا قياس** خاص. فإن فهم «نفس الشرع» **يوجب ذلك**»[15]... ومن

(12) نفسه، ج I، ص 36,7-36، والكتاب كله مليء بأنواع أخرى من التقسيم للمصالح والمفاسد، يتجلى ذلك بوضوح بإلقاء نظرة على فهرس الكتاب المذكور.

(13) نفس المصدر، ج II، ص 3-4.

(14) نفسه، ج II، ص 130، 163.

(15) نفسه، ج II، ص 160.

المفيد مقاربة كلام ابن عبد السلام هنا عن «نفس الشرع» الذي **يقتضيه الاستقراء** أو النظر في «مجموع» المقاصد الضرورية والأدلة الجزئية، بما سيفصّل الشاطبي القول فيه بخصوص ما يسميه بـ«روح المسألة» الشرعية المستفادة من **استقراء** مجموع أدلتها التفصيلية التي «ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة»[16].

ومن جهة أخرى، فإن القول برجوع الأحكام الشرعية الجزئية إلى علل وأسباب معقولة المعني، ظنية واحتمالية في دلالتها[17]، يفترض إدراج «الزمن» كعامل له دور فعّال في إدراك مقاصدها المتجددة. وهذا يعني على حد قول ابن عبد السلام، أنه «تحدث للناس أحكام بقدر ما يحدثون من السياسات والمعاملات والاحتياطات»[18].

ويجوز القول إن في ظنية القياس الفقهي ما يرجّحه على قطعية ما ينعت بالاستدلال «البرهاني» الفلسفي؛ وذلك اعتباراً لكون مجال الفقه المحصور في المعاملات القائمة على جلب المصالح ودرء المفاسد، لا قوام له إلا بالاعتماد على غلبة الظن. ولو اشترطنا اليقين فيما ندبّره في أمورنا العملية لتعطلت المصالح وتوقفت الحياة! «ومعظم هذه الظنون صادق... فلا يجوز تعطيل هذه المصالح الغالبة، خوفاً من ندور كذب الظنون. ولا يفعل ذلك إلا الجاهلون»[19]!

غير أن تلميذ ابن عبد السلام، بدر الدين القرافي، في شرحه على **المحصول** للرازي، وانطلاقاً من تعاليق على كتاب **البرهان** للجويني، يرى أن «مسائل الأصول قطعية، ولا يكفي فيها الظن؛ ومدركها قطعي». وذلك بالرغم

(16) الشاطبي، الموافقات، ج II، ص 51، وليس مجرد صدفة هذا التقارب بين مفهوم الاستقراء وبين معنى «مجموع» الأدلة؛ أو بين «نفس الشرع» و«روح المسألة»؛ فضلاً عن مفاهيم أخرى عند الرجلين لا يخفى إدراك التقارب بينهما.

(17) قواعد الأحكام، ج II، ص 21-53.

(18) نفسه، ج I، ص 65؛ ج.11، ص 107. 120-121.

(19) نفسه، ج I، ص 3. قارن بالمعتمد لأبي الحسين البصري، ج II، ص 690، 774، وتمييزه هناك بين الأمارة والدلالة... انظر أيضاً: التلمساني، مفتاح الوصول، ص 187: «ما يطلب فيه القطع فلا يجوز إثباته بالقياس، لأن القياس لا يفيد القطع».

من كون النصوص المعتمدة في القياس الفقهي لا تفيد إلا الظن. ولا شك أن القرافي يصدر هنا عمّا سبق للجويني أن انفرد به وأصّله بخصوص القول بقطعية الأصول وكلية المقاصد، ممّا سيأتي وشيكاً تفصيل بيانه وتحقيق القول فيه.

3 - ومهما يكن من مستوى إدراك العزّبن عبد السلام لمفهوم المقاصد، فإن وقفتنا القصيرة معه تجعلنا ننتبه إلى أن تحليله لمفهوم المصلحة وتركيزه على درجة مراعاة الشرع لها، وتمييزه فيها بين الوسائل والمقاصد، ونزوعه خلاف ذلك نحو التعليل والتقعيد في تفسير أنواع ودرجات المصالح وتمييزها عن درجات المفاسد، وإدراجه للزمن كعامل أساس في إدراك الثابت والمتغير في مصالح ومقاصد الأحكام الشرعية، وغير ذلك من المفاهيم والاعتبارات؛ كل ذلك يمهّد تمهيداً أساسياً نحو الحديث عن مفهوم «مقاصد الشريعة» عند أبي إسحاق الشاطبي، اعتباراً للعلاقة الجدلية بين هذا المفهوم الأخير وبين مفهوم «قواعد الأحكام» كما تجلت في كتاب ابن عبد السلام. بل إن حديث هذا الأخير، وقبله الإمام الغزالي، عن مفهوم المصلحة ومحاولتهما **ضبط قواعدها العامة**، يعد من جهة أخرى مجرد استمرار على نفس الدرب الذي شق طريقه بوضوح إمام الحرمين قبلهما، وقد تغذيا كثيراً على كتاباته كما سنبرهن على ذلك. بل إن تلمس ابن رشد الحفيد نفسه لأسباب الخلاف، ومحاولته التقعيد والبحث عن «المعقول»، والمقصد من التشريع، لا يخرج عن نفس النهج، ويجب أن نتذكر اشتغال ابن رشد بكتاب المستصفى ومباشرته شرحه، حسب رواية ابن فرحون المالكي(*)... ولعل في كل ذلك ما يبرز الاهتمام الكبير الذي أولاه الشاطبي فيما بعد، سواء في كتاب **الموافقات** أو في **الاعتصام**، للأعمال الأصولية لكل من القرافي وشيخه ابن عبد السلام والغزالي، وكلهم نهل من معين الجويني. بل إن الشاطبي كما سنوضح ذلك لن يتأخر منذ الصفحات الأولى من **الموافقات** عن الدفاع عن وجهة النظر الخاصة بالجويني والمتعلقة «بقطعية» المقاصد

(*) علمنا أخيراً أن شرح ابن رشد على مستصفى الغزالي سيعرف قريباً طريقه إلى النشر، بعد أن عثر عليه وحققه زميلنا المرحوم جمال الدين العلوي. (مختصر المستصفى)

الشرعية، منتصراً له، ذاباً عنه تجاه القائلين بظنية تلك المقاصد. وفي هذا دليل على حضور فكر الجويني في نظرية المقاصد عند الشاطبي...

إلا أننا تعمدنا تأخير الحديث عن إمام الحرمين، رغم تقدمه في الزمن على هؤلاء، لأنه كان أكثر توفيقاً من الغزاليّ ومن ابن رشد ومن ابن عبد السلام في تبيّن **العلاقة بين المصالح والمقاصد القطعية**؛ كما كان أكثر من غيره اهتماماً بتوظيف هذه المفاهيم الشرعية توظيفاً «سياسياً» واجتماعياً، خاصة لأجل اقتراح حلول لأزمة الانحطاط التي نحن بصددها في هذا الفصل والتي لن تغيب أيضاً عن وعي الشاطبي. وهذا ما أتى أوان البرهان عليه والوفاء ببيانه.

II ـ لمَع المقاصد ونخل السياسي والشرعي في الإسلام (الجويني وتمهيد القول في مقاصد الشريعة)

ليس هناك إذن صعوبة في إدراك نوع من الاستمرارية بين الأصوليين، خاصة منذ الجويني، حتى عصر الشاطبي. إلا أن ازدياد تأزم الظروف السياسية والمجتمعية في القرن الثامن للهجرة عمق من حدة فقدان الثقة برجل السلطة السياسية، خاصة بعد توالي تراجعه أمام العدوّ الخارجي، غير المسلم، في المشرق والمغرب، علاوة على تراجع نفوذه السياسي على المستوى الداخلي. الشيء الذي سيدفع الجمهور من الناس إلى تحويل ولائهم وثقتهم من «الموقّعين عن السلاطين» إلى حاملي علم النبوة و«الموقّعين عن ربّ العالمين»! كسلطة علمية منقذة من الهوة السياسية والمجتمعية على المستويين الداخلي والخارجي.

غير أن الجويني كان قد أدرك هو الآخر، منذ زمن بعيد، مثل هذا الانحطاط الشامل **وافترض وشوك وقوعه** واقتراب «علاماته»؛ فصرّح في وضوح كامل بضرورة ربط مفهوم المقاصد الشرعية بكل محاولة إنقاذ من هوة الانحدار الذي بات قريباً! وهذا هو مبرر تأخيرنا الكلام عن إمام الحرمين إلى الآن، رغم سبقه الزمني عمّا اصطلح عليه بعصر الانحطاط.

وكما سنبين، فمواقف الجويني الأصولية ـ السياسية ليست فقط دليلاً

على **إمكانية الحديث عن نضج لفمهوم مقاصد الشريعة»** قبل الشاطبي، بل هي كذلك دليل على العلاقة المتينة بين «الوعي» بمفهوم المقاصد ووظيفته وبين مشكل الممارسة السياسية والإنقاذ الحضاري؛ بفضل ما تتميّز به «المقاصد» من طابع المعقولية واليقين والكلية. ولعل أهم ما يمكن نسبته للإمام أبي إسحاق الشاطبي تأسيسه لـ«علم» مقاصد الشريعة، الموسوم بتلك النعوت، وتقديمه له كحل لمشكلة البدع وأزمة الانحطاط، وكوسيلة ناجعة في التكيف مع الظروف... وهذا ما نظن أن الجويني قد ساهم إلى حدّ بعيد في إبرازه، متفرداً بذلك عن معاصريه وإلى حدود عصر الشاطبي. وإن تكن مساهمته لم تصل إلى الدرجة التي بلغتها مساهمة الشاطبي بعده.

ومضمّن هذا، أن الحديث عن «المقاصد الشرعية» ضمن النماذج الأصولية القديمة ظل حديثاً خافتاً مختلطاً بمفهوم القواعد الأصولية وضوابط القياس بجلب المصالح ودرء المفاسد؛ ولم يكن مفهوم المقاصد الشرعية الكلية ليؤخذ في الاعتبار إلا كمرشد ومكمل فحسب لمبادىء وقواعد الاستنباط الأصولي. وإذا كنا قد رأينا في النماذج الفقهية والأصولية سالفة الذكر بعض العناية بمفهوم «المقاصد»، إلا أن هذا المفهوم في تصور هؤلاء ظل مندرجاً ضمن علم الأصول، هادفاً إلى إعادة تأسيس هذا العلم القديم، بدل أن يكون المفهوم بذاته تبشيراً بعلم «جديد» مستقل عن علم الأصول بالذات.

غير أننا نظن أن هناك نموذجاً فقهياً تفرد من بين معاصريه، وإلى حدود عصر الشاطبي، ليس فحسب بالوعي بمركزية «المقاصد الشرعية» **وإبرازها كمفهوم** قائم بذاته مهيمن على باقي العلوم الشرعية، بل إنه تميّز عن سالفيه ومعاصريه بشيئين اثنين: طرحه لأول مرة موضوع مقاصد الشريعة **كعلم جديد** متميز «بقواطع» أدلته، وبتجاوزه «للخلاف»، واستقلاله عن المذاهب الفقهية الفروعية **بل وعن أصول الفقه الظنية نفسها**؛ ثم إناطته بهذا العلم المتميّز أخطر مهمة، مهمة الإنقاذ السياسي والاجتماعي للعالم الإسلامي من الهوة التي رآها وشيكة الوقوع. **وفي هذا تصميم على ربط مفهوم مقاصد الشريعة بالمشكل السياسي والاجتماعي.**

يتمثل هذا النموذج المشار إليه، في نصّ مهم لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني (478 هـ)، الذي وُجد في ظرف سياسي تحدّدت فيه بوضوح الوجوه الثابتة للدولة السلطانية واضطر الفقيه فيه أن يطلّق، إلى غير رجعة، حلمه القديم بدولة «الخلافة» العادلة، وربما حوّل حماسه وولاءه نحو الدولة السلطانية المستجدة ما دامت هذه ـ كما يقول ابن خلدون ـ ترعى مقاصد الشريعة وتحفظها... غير أن هذا التحول الخطير في أسلوب الممارسة السياسية جعل الجويني يتوقع مزيداً من الانحلال والتراجع، فتصوّر انحداراً حتمياً يسير إليه المجتمع الإسلامي بكل فئاته، وخاصة قياداته المتمثلة في رجل العلم ورجل السياسة! فلم ير الجويني منقذاً من هذا الوضع المتردي سوى **تأسيس القول في مقاصد الشريعة الكلية**، والرفع بها من مستوى الظن ـ الذي هو سمة الفقه وأصوله ـ إلى مستوى **قواطع الأدلة**. ولن يكون الغرض من هذا التأسيس الخروج نهائياً من حتمية الانحدار، بقدر ما يكون الغرض التخفيف من وطأته وتطعيم جمهور المسلمين عامة بالقدرة على «التكيّف» معه ومسايرة ظروفه الاضطرارية، مع الحفاظ على البقية الباقية من الهوية الحضارية التي هي مقاصد الشريعة ذاتها!

ذلك هو المشروع الإنقاذي العام الذي قصده الجويني من كتابه ذي العنوان المثير: **غياث الأمم في التياث الظّلم**[20]. وهو عنوان يوشي أولاً بذلك الإدراك لخطر الانحدار الحضاري والتحلل التام لفئات المجتمع الإسلامي، خاصة لرجل العلم ورجل السياسة في الإسلام؛ كما يفصح العنوان، من جهة أخرى، عن تصميم الفقيه، مع ذلك، على ضرورة الإنقاذ في أية صورة ممكنة تساعد على الحفاظ على الهوية. وهو تكيّف أناطه الجويني صراحة بمقاصد الشريعة، معتقداً مع نفسه أنه أول من نبّه إلى أهميتها وأسّس القول «العلمي» المضبوط فيها. ومن هنا نرى أهمية متابعتنا رصد أبعاد وحدود هذا القول المتميّز حول المقاصد، منتبهين إلى دوافعه وهمومه السياسية، إذ القول السياسي لا ينفصل عن القول الشرعي وعن مقاصده العامة.

---

(20) تحقيق عبد العظيم الديب، ط 11. مطبعة نهضة مصر، 1401 هـ. والنص مقسم إلى فقرات تطول أو تقصر، وإليها ستتم الإشارة في تعليقنا على النص.

1ـ «المقالات» السياسية وافتقاد اليقين

منذ البداية يعلن الجويني بطريقة ضمنية عدم جدوى الكتابات السياسية، الفقهية والكلامية، المتداولة. وتأتي محدودية الاستفادة من مثل هذه الكتابات في رأيه، من كونها على حد تعبيره «مجرد» **قول في الإمامة وما يليق** بها»؛ أي أنها مجرد تفكير فيما ينبغي أن يكون! وهو تفكير فرضت عليه ممارسات رجل السلطة ونموّ شوكته أن يظل حبيس الأسفار والكتب. كما دفعته تلك الممارسات في عهود التراجع، لأن يتخذ من سلوك وتصرفات رجل السلطة، وحقوقه وواجباته، محوراً لتفكيره وبؤرة أساسية لتنظيراته؛ متناسياً أو مقلّلاً على الأقل من أهمية الحقل الآخر من الموضوع السياسي، وهو الحقل أو المجال الأكبر الذي يتجسد في الاهتمام **بمصير الجماعات الإسلامية**؛ الأمر الذي يجعلنا نقول مع الجويني إن «تصنيف الماضين وتأليف المنقرضين مشحون بهذه الفنون [النظرية المحضة] ومعظم المتلقبين بالتصنيف في هذا الزمن السخيف! يكتفون بتبويب أبواب وترتيب كتاب، متضمّنة **كلام مَن مضى** وعلوم من تصرّم وانقضى[21]!

لهذا، فإن السّرد الطويل من قبل الجويني لنظريات الأوائل حول مشكلة الإمامة، والذي شكل مجرد مقدمة للكتاب، ورغم ما تخلله من نقد ومراجعة، لم يكن مقصوداً في حد ذاته[22]، بل إن ذلك تمّ ليعلن الجويني عقبه عن حدود الاستفادة العملية من «مقالات» الأوائل، ومن ثم عن ضرورة الخروج عنها والحاجة إلى إنشاء **قول جديد** في موضوع المشكل السياسي، يراعي الظروف المستجدة ويستشرف التطور الحتمي الذي تسير إليه التجربة السياسية، والتطور الفكري والحضاري للأمم الإسلامية؛ وذلك بقصد إنقاذ هذه الأخيرة وإغاثتها، خاصة عند انحلال الشوكة السياسية و«السلطة» العلمية معاً، إن كان يتسع في التقدير ورود هذا الانحلال التّام في يوم من الأيام!

إن تقديم الكلام عن «باب الإمامة» وشروط الولاية أصبح، عند إمام

(21) غياث الأمم... فقرة 46.

(22) كما وقع في ظن المعاصرين ممّن سنشير إليهم في نهاية هذا الفصل.

الحرمين، مجرد حديث عن «الإمكان المطلق» الذي لم يعد ممكناً! وهو عنده لا يعدو أن يكون مجرد تقديم الضدّ الذي سيتميّز عنه بديله المقصود من الكتاب[23]. فإذا كانت الكتابات السياسية الإسلامية تنطلق من مسلمات تفترضها ضروريةً في البناء النظري لتصورها «السياسي»، كمسألة ضرورة السلطة أو الخلافة، وشروط الإمامة والبيعة، ووجوب الشورى والاضطلاع بسائر مهام الولايات... فإن البديل السياسي، عند الجويني ـ انطلاقاً من قناعاته السابقة بأن الحديث التقليدي في الإمامة أصبح مجرد إمكانية عقلية ـ يقتضي طرح سؤال مشروع يحوّل الإمكان السياسي إلى واقع معيش، أو هو واقع مرتقب وشيك الوقوع. وهو ما يعني أنه ليس مهمّاً أن ندافع عن «وجوب نصب الإمام» كأساس لحفظ الملّة والدين، وليس مهمّاً أن ندافع عن توأمة الدين والسلطان وتضافر العلماء والأمراء؛ بل من الواجب عوض تلك الإمكانيات الجميلة المعلّقة، أن نطرح سؤالاً مستعجلاً يقع هو الآخر موقع التقدير، ولكنه التقدير المتوقع القريب. والسؤال هو: **ما الموقف العملي والمستعجل الذي على جمهور الأمة والجماعة الإسلامية إتخاذه، فيما لو فسد أولئك العلماء والأمراء معاً؟!** وإذا اشترط القدامى في الأمراء الكفاية والعدالة؛ وفي العلماء شرط التقوى والسداد بعد الاجتهاد؛ «فليت شعري ـ يقول الجويني ـ ما معتصم العباد إذا طما بحر الفساد... وبلي المسلمون بعالم لا يوثق به لفسقه، وبزاهد لا يقتدى به لخرقه؟ أيبقى بعد ذلك مسلك في الهدى؟ أم يموج الناس بعضهم في بعض مهملين سدى»؟[24]

وهو تساؤل لن يعدّ عند صاحبنا مجرد إمكانية معلقة أو تقدير بعيد؛ بل إن الواقع الفعلي يتطور حثيثاً نحو هذه النتيجة التي يندثر فيها كل أثر لتلك الشروط والواجبات السياسية والعلمية، التي طالما ضبط القدماء أصولها في أبواب الإمامة وحلموا بإمكانها. إذ الواقع اليومي يجعل الجويني يعترف بأنه قد «عمّ من الولاة جورها واشتطاطها؛ وزال تصوّن العلماء واحتياطها، وظهر ارتكابها في جرائيم الحطام واختباطها. وانسلّ عن لجام التقوى رؤوس الملة

(23) نفس المصدر، فقرة: 153-154.

(24) نفسه، فقرة: 10.

وأوساطها. وكثر انتماء القرى إلى الظلم واختلاطها»[25].

وإذا كانت الكتابات السياسية التقليدية (الماوردي، كنموذج) تسعى لملء الزمان السياسي بما تعتقده قواعد وأركان قيام السلطة الشرعية وأسس استقرارها واستمرارها في دولة الخلافة وفي سلطناتها المستجدة، فإن الجويني - بخلاف ذلك - لا يحرص على أن يساهم في ملء ذلك الزمان، بقدر ما يسعى، تحت نفس الظروف، إلى إيجاد «الضوابط العلمية» عند **شغور الزمان**. فجوهر مشروع الكتاب يدور، حسب تحديد الجويني، حول «القول في خلوّ الزمان عن الإمام... وفي تصور انخرام الصّفات المرعية، جملة وتفصيلاً؛ **وفي شغور الدهر جملة** عن والٍ بنفسه أو متولّ بتولية غيره. ثم في شغور الزمان أيضاً عن المجتهدين، وخلّوه حتى عن نقلة المذاهب والمقلّدين»! بل إن الجويني، بخلاف كل الفقهاء، لا يستبعد في الأخير «خلوّ الزمان [الإسلامي] عن أصول الشريعة» ذاتها! وكما سنبيّن ذلك، يظل الهدف من كل هذه التقديرات والتوقعات المساهمة في **إنقاذ الجمهور** زمن الانحطاط القادم، أيام دولة الاستبداد، وانحلال كل سلطة شرعية، وانقراض العلم والعلماء!

ورغم نزوع الجويني إلى الارتباط بالواقع وعدم مسايرته للأدبيات النموذجية التي تشترط مزايا وصفات في رجل السلطة، حيث لم يفرض الجويني فيه سوى القدرة والكفاية، فإن توقع خلوّ الزمان عن «كل سلطة سياسية» - رغم صعوبة تصوره[26] - أمر لا مفر من افتراضه. وليست حالة «الخلافة» الإسلامية ببعيدة عن هذا «الافتراض» الذي قصد منه صاحبه إلى إناطة مسؤولية التدبير ومراعاة قواعد الشريعة ومقاصدها بالأمة أو «الأمم» الإسلامية قاطبة. فليس صاحب الشوكة والكفاية، حين وجوده، إلا نائباً عن الأمة. فإذا «خلا الزمان عن السلطان، فحقّ على قطّان كل بلدة وسكّان كل قرية أن يقدّموا من ذوي الأحلام والنّهى... من يلتزمون امتثال إشاراته وأوامره...»[27]. وتبرير هذا الإجراء يكمن في أن «ما يسوغ استقلال الناس فيه

---

(25) نفسه، فقرة: 10.

(26) نفسه، فقرة: 551.

(27) نفسه، فقرة: 555.

بأنفسهم... كعقد الجمع وجرّ العسكر إلى الجهاد واستيفاء القصاص... **فيتولاه الناس عند خلوّ الدهر**»[28].

وبذلك يصبح العمل السياسي، داخلياً كان أو خارجياً، موكولاً إلى الأمة عند انعدام السلطة السياسية، من حيثُ إن هذه الأمة هي البديل الذي يعوّض فقدان تلك السلطة أيام الانحطاط؛ وهي في ذلك مأمورة بقواعد الشريعة الداعية إلى انتهاض «نفر» من الأمة بحماية البيضة ودفع الفساد الممكن توقعه، «فإنهم لو تقاعدوا عن الممكن، عمّ الفساد البلاد والعباد[29]».

وكما يُنذر التراجع الحضاري بانحلال السلطة السياسية، ينذر ذلك أيضاً بتراجع «السلطة العلمية» وفسادها؛ وهو تراجع أصبحت شواهده وأسبابه وممهداته موضوع معاينة يومية من طرف الجويني، سمحت له بتقدير تلك النهاية الحتمية. «فإني - يقول الجويني - **تخيّلتُ انحلال الشريعة وانقراض حملتها، ورغبة الناس عن طلبها، وإضراب الخلق عن الاهتمام بها. وعاينتُ** - في عهدي - الأئمة ينقرضون ولا يخلفون. والمتّسمون بالطلب يرضون بالاستطراف ويقنعون بالأطراف؛ وغاية مطلبهم مسائل خلافية يتباهون بها، أو فصول ملفقة وكِلَمٌ مرتِقة في المواعظ، يستعطفون بها قلوب العوام... فعلمتُ أن الأمر لو تمادى على هذا الوجه لانقرض علماء الشريعة على **قرب وكثب**، ولا تخلُفهم إلا التصانيف والكتب. ثم لا يستقل بكتب الشريعة على كثرتها واختلافها، مستقل بالمطالعة»[30]! ولا مبرّر هنا، في رأي الجويني، لتمسك سائر الفقهاء بقوله تعالى: ﴿**إنا نحن نزّلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾[31] للدلالة على بقاء واستمرار أصول الشريعة فيما يتلو من الأزمنة؛ فإن ذلك لا يشهد إلا على حفظ النصّ القرآني في حد ذاته من التبديل والتحريف، أما ما عدا ذلك «فلا يبعد في مطرد العرف انمحاق

---

(28) نفسه، فقرة: 553. نلاحظ اقتراب هذا الافتراض من ذلك الذي طرحه قديماً الأصمّ المعتزلي بخصوص إمكانية انحلال السلطة السياسية والاستغناء عنها...!

(29) نفسه، فقرة: 554.

(30) نفسه، فقرة: 873.

(31) قرآن: الحجر، 9.

الشريعة أصلاً **حتى تندرس بالكلية**... وتنصرم كأن لم تعهد»[32]!

واضح إذاً، خلافاً لما ظنه هنري لاووست[33]، أن إمام الحرمين لم يقصد بكتابه، غياث الأمم، الإسهام فيما خاضت فيه الأدبيات السياسية التقليدية، ما دام يعترف بأن **«كتاب الإمامة» ليس مقصوده في هذا العمل**[33أ]. أما التنبيه إلى تلك الأدبيات فلم يأت للانفصال عنها، تماماً مثلما أنه ذكر متعمداً «طرفاً من صفات [الفقهاء] المفتين وأحكامهم [النموذجية] ليتبيّن للناظر خلوّ الدهر عن المفتين»[34]!

ويبقى الغرض الأكبر عند الجويني ليس أيضاً مجرد وصف أشكال الانحدار والتراجع وشغور الزمان عن كل أنواع السلطة المرجعية التقليدية، بقدر ما يتمثل الهدف في اقتراح المواقف والحلول العملية القريبة إلى الجمهور، في خضم ذلك التراجع السياسي وجمود فروع الفقه وأصوله وانقراض حملته. وهو اقتراح لم يجد الجويني بدأً من تأسيسه على قواعد وأسس جديدة **ومقاصد شرعية قطعية**، اعتقد أنه أول من نبّه إلى أهميتها، من شأنها وحدها في رأيه أن تبقى البقية الباقية من انتظام الأمة، وتحفظ لها كيانها الذي «درستْ أعلامه، وآذنتْ بالانصرام أيامه»[34أ]! وإن من شأن تلك المقاصد في الأخير ألا تكون مجرد «غياث [هذه] الدولة» السلطانية أو تلك، بل إنها «غياث الأمم» والجماعات الإسلامية كلها[35]، رغم تلاطم أمواج الظلام، واختلاط الحقائق والسبل، بعد انحلال عُرى السياسة والعلم معاً.

2 ــ نخل نظريات تقليدية في ضوء مقاصد شرعية (مشكلة انحلال السلطة السياسية)

أ ـ إن الجويني وهو يتابع احتمال شغور الزمان السياسي وإمكانية

---

(32) نفسه، فقرة: 840. وحده الشاطبي الذي سينبري مدافعاً عن هذا الرأي الذي انفرد به الجويني، انظر القسم الثالث الفصل الثاني.

(33) LAOUST (H), la politique de gazali, PARIS, librairie orientaliste, 1970, P: 183.

(33أ) غياث الأمم، فقرة 184.

(34) نفسه، فقرة 610.

(34أ) نفسه، فقرة: 10.

(35) نفسه، فقرة: 11.

انحلال السلطة السياسية وانخرام شروطها المعتبرة، يرى ضرورة مسايرة هذا التطور مع مراعاة قواعد ضرورية ومقاصد شرعية. وإذا كانت هذه المقاصد الكلية لا تخرج عن حفظ الضروريات الخمس من حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال، فإن الجويني يضطر إلى عكس التصنيف الذي أجمع عليه الأقدمون للشروط المعتبرة في المتولي للسلطة أو الخلافة، مؤسسّاً موقفه المعارض على القول **بالمقاصد الشرعية** التي ستأتي المناسبة القريبة لتفصيل رأيه فيها، فإذا كنا نجد الماوردي وأضرابه من كتّاب الأحكام السلطانية يجعل، مثلاً، النسب القرشي يتصدر شروط الإمامة، قبل شرط العلم والورع والكفاية، فإن الجويني - رغم كونه يعيش في ظل خلافة قرشية، ورغم أن صفة القرشية قد حازت على إجماع الفكر «السّني» - يعتبر النّسب، من بين الشروط الأخرى، أقل غناء وفائدة في الاضطلاع بمشكلة السلطة، «إذا لا يتوقف شيء من **مقاصد الإمامة** على الاعتزاء إلى نسب»[36]! ولذا يستحيل ترك الناس فوضى لا ضابط لهم تشوفاً إلى مزية النسب. وبذلك نعلم أن إمكانية فقد صفة القرشية - ولو أنها لم تتحقق بعد تاريخياً - ليس من شأنها تعريض الأمّة إلى الضياع، ما دامت الصفات المعتبرة الباقيَة كفيلة بتحقيق «مقاصد» الإمامة. ومن المعروف أنه في ظل الدولة العباسية وسلطناتها المتغلبة، خصوصاً أيام التدهور السياسي، كان الإبقاء على الخليفة يستند أكثر من أي شيء آخر على اعتبار النسب القرشي في الخليفة، رغم افتقاده للصَفات والشروط الأخرى. وموقف الجويني من المشكل يجعله يسير في اتجاه مضاد لهذه الممارسات السياسية كما هو واضح...

ب - من جهة أخرى، إذا كان العلم والاجتهاد ثاني أهم شرط تحرص كُتب الإمامة على اعتباره في الإمام، فإن الجويني يجعله، بعكس ذلك، صفة يسهل أن نتصور انخرامها في رجل السلطة، دون أن يضر ذلك بمنصب الإمامة؛ ما دامت مقاصد هذه الأخيرة إنما تتم وتتحقق، **قبل كل شيء**، بفضل الكفاية والقدرة، وما دامت هناك إمكانية مشاورة هذا الكافي لغيره.

---

(36) نفسه، فقرة: 438. قارن بنفس الموقف من مشكل النسب عند الغزالي المستظهري، ص 184، 191. وهو نفس الموقف الذي سيكرره ابن خلدون...

وذلك أولى من التمسك بنموذج الخليفة العالم ومِن ترك الناس «سدى متهاونين على الورطات...»[73]. بل إن الجويني، وهو لا يراعي في الإمامة سوى مقاصدها العامة، قد اضطر أن يقول بإمامة الفاسق عند فقدان الورع؛ وذلك كأن يضطر المسلمون تحت ظروف عسكرية، إلى تنصيب من يعلمون فسقه بجانب «حرصه على الذيد عن حوزة الإسلام... وكان ذا كفاية... ولم نجد غيره؛ فالظاهر عندي - يضيف الجويني - نصبه، مع القيام بتقويم أوده على **أقصى الإمكان...**». وعلى العلماء أن يقوّموا ناقص الورع هذا كما يقوّمون ناقص الاجتهاد! وإلا فإن التمسك «بالنموذج» في مثل هذه الظروف الاضطرارية من شأنه أن يؤدي إلى «انحلال الأمور وتعطيل الثغور». وعليه فنصب الفاسق عند هذه الضرورة «أقرب إلى استصلاح الخلق من تركهم مهملين...» وهذا في حكم الضرورة **مقصد مرعى شرعاً**[38].

وبذلك تكون «الكفاية» هي الشرط المعتبر في الإمامة، لأنها «السبب الكافي» في تحقيق مقاصدها. وعليه يجب إعادة ترتيب الصفات والشروط المعتبرة في رجل السلطة **كما تُرتب المقاصد الشرعية** إلى ضرورية وحاجية ثم تحسينية. فالكفاية هي الخصلة **الضرورية** وهي الأصل، كما يقول الجويني؛ ثم تليها التقوى والعلم كصفتين حاجيتين، أو بالأحرى مكمّلتين للحاجيّ فيها؛ أما النسب فليس إلا صفة تحسينية «لأنه - برأي الجويني - ليس له غناء معقول» في مقاصد الإمامة! وهو الأمر الذي اضطره، رغم هيمنة سلطة الخلافة القرشية، إلى توضيحه بضرب «افتراض» يعرض فيه الاختيار بين قرشي فاقد لصفة الكفاية والعلم، وآخر عار عن صفة النسب هذه، ولكنه ذو كفاية وعالم تقيّ. ويأتي جواب الجويني مخالفاً للواقع السائد ولأدبيات السياسة المتداولة؛ فيقرر، في صراحة غير معهودة في هذه الظروف، أننا «**لا نقدّم إلا الكافي**، التقيّ، العالم؛ ومن لا كفاية فيه فلا احتفال به ولا اعتداد بمكانه أصلاً»[39]! وهي نظرة إلى مشكلة السلطة أو الإمامة، تلاحظ إمكانية

---

(37) نفسه، فقرة: 440.

(38) نفسه، فقرة: 443.

(39) نفسه، فقرة: 447.

انحلالها كنموذج سياسي وانخرام شروطها المعتبرة، مع إمكانية استمرارها كفعالية تاريخية ما دامت تحافظ على مقصودها العام. «وكأن **مقصود** الأوضح: الكفاية؛ وما عداها في حكم **الاستكمال والتتمة لها**»[40].

ج - وما دام الجويني قد وصل إلى هذه النتيجة، واختزل العمل السياسي في أبرز مظاهره الفاعلة، وهي الكفاية، وقال بشرعية رجل السلطة ما دام متسماً بهذه الصفة الضرورية، وذلك رغم انخرام الشروط التكميلية أو التحسينية الأخرى؛ فإنه قد سهل عليه القول بشرعية «المتغلب» المستولي على الإمامة دون بيعة، ما دام ينفرد - دون غيره - بشرط الكفاية والقدرة ويحقق بشوكته مقاصد الإمامة؛ خاصة عقب «فترة» من الخلل وفقدان الاستقرار. ولذلك لا يجوز الركون دائماً إلى الأحكام المطلقة والمرسلة في وصف كل كاف مستول بالبغي أو بالخروج أو بالفسق، كما درج على ذلك الفقهاء والمتكلمون. نعم! إن شرط البيعة في تولي السلطة من الشروط «المظنونة»؛ لكن هذا يمكن دفعه **بالمقطوع** به، وليس هذا المقطوع به سوى القدرة على الاضطلاع بمقاصد الإمامة. وإذا تحققنا من هذا وجب إقرار القادر المتميّز، صاحب الشوكة؛ لأن في «استقراره الاتساق والانتظام،ورفاهية أهل الإسلام»[41]. وفي هذا دليل آخر على إمكانية تجريد شروط الإمامة من النسب والورع والعلم، والإبقاء على الكفاية والقدرة وحسن تدبير مقاصد الإمامة.

هذا وسيحاول الجويني أن يبيّن أن الأمر إذا كان هكذا، فإن التحولات السياسية في عصره تبرهن على أن المتفرد بصفة الكفاية ومراعاة مقاصد الشريعة إنما هو «نظام الملك» وحده، دون سلطانه «ألب أرسلان»، بل ودون الخليفة العباسي نفسه! إذ هو وحده «غياث الدولة» وحافظ مقاصد الإمامة وراعيها. وإذا وصل الجويني إلى هذه النتيجة الخطيرة التي اعتبر الفصل فيها، بمثل هذه الصراحة، «من أهم المقاصد وأعمّ الفوائد، وهو مفتتح القول في

---

(40) نفسه، فقرة: 449.

(41) نفسه، فقرة: 471.

بيان **ما دُفع إليه أهل الزمان**»[42]، فإنه يبدي حرصاً شديداً على **تأسيس موقفه هذا على مبادىء كلية ومقاصد عامة**، يمكن تلخيصها فيما يلي:

1 ـ إتفاق المسلمين وإجماعهم على وجوب الأمر بمختلف وجوه المعروف والنهي عن المنكر، خاصة في الظروف الملحة التي تستوجب ذلك. حيث تقرر هذا، وجب على كل فرد «إغاثة كل ملهوف» أو مشرف على **الهلاك**.

2 ـ وقياساً عليه، وجب عند المقدرة إغاثة كل **مظلوم** مضطهد، وأن على القادر أن يدفع عنه «كما له أن يدفع عن نفسه».

3 ـ كما يجوز، تبعاً لذلك، أن يدافع الإنسان عن ماله باليد واللسان ولو اضطر إلى إهدار دم الغاصب لماله والآخذ له ظلماً[43].

وعلى أساس هذه المبادىء الكلية المجتمع عليها، يطرح الجويني «افتراضاً» بدأت علاماته تظهر على الساحة السياسية منذ زمن بعيد، ألا وهو خلوّ «الدهر عن إمام ذي استقلال وقيام بمهمات الأنام». وهو افتراض لو تحقّق لأدى، في رأي صاحبنا، إلى احتمالات خطيرة، «ولأكل بعض الناس بعضاً، وارتجّت الممالك واضطربت المسالك»[44]، ولفُتحت الأبواب للكفّار، ولأدى ذلك إلى استئصال أصل الملّة والدّين. «إذا لم ينتهض من يحمل عناء الإسلام وكلّه»[45]!

وإذا كان الخليفة العباسي وسلاطينه لا تأثير لهم في استتباب الأمن داخلياً، فلا قدرة لهم ـ بالأولى ـ على حفظ الملّة وإغاثتها من الأخطار الخارجية؛ وحيث وصل الأمر بالأمة إلى هذه المخمصة، فإنها تقع من أصول الشريعة موقع الوجوب العيني للاضطلاع بالمعروف والنهي عن المنكر. وإذا

---

(42) نفسه، فقرة: 447.

(43) نفسه، فقرة: 479.

(44) نفسه، فقرة: 481.

(45) لنلاحظ أن هذا الافتراض الذي يتعوذ الجويني من وقوعه، ويجعل من نظام الملك وحده سداً دون ذلك الوقوع، هو ما سيعود في آخر كتابه ليقول بوقوعه وتحققه، ممّا سيحمله على إناطة مشكل السلطة بالأمة أو الجماعة لا برجل سلطة معيّن...!

كان يجوز شرعاً للفرد استنفاذ كل سلاح ممكن دفاعاً عن نفسه أو عن أخيه، فمن باب أولى أن ذلك يشترط لأجل الدفاع عن الأمة. وعليه، لو اضطلع فرد متمكّن بهذه المهمة، وجبت مساندته وتحتّم إفراده بالولاء دون غيره **ممّن أظهر عجزه في** هذه الخطوب والمدلهمات.

إن الجويني لا يستطيع إخفاء مقصوده من هذا الكلام؛ حيث أوضح أن الأمر لم يعد مجرد توقع مقبل لتدهور حالة الخلافة وشغور الإمامة عن مستحق لها، بل إن الأمر قد أصبح واقعاً، وليس المضطلع بمهمة إغاثة الملة وتحقيق مقاصد الخلافة غير «نظام الملك» نفسه. وكأن معنى كل هذا أنه لا إمام حقّاً سوى نظام الملك، دون سلطانه أو خليفته[46]! وما ذلك إلا لكونه اضطلع بمقاصد ضرورية عجز غيره عن الوفاء بها وكادت تضيع لولاه «فهو على القطع في الذبّ عن دين الله، والنضال عن الملّة وترفيه المسلمين عن كل مدحضة ومزلة... وإذا كان يقوم الرجل الفرد بالذبّ عن أخيه وبهداية من يستهديه، ونصرة من يندبه ويستدغيه، **فالإسلام [كلّه] في حكم شخص مائل** يلتمس من يقيم أوده، ويجمع شتاته وبدَدَه... فلئن وجب إسعاف الرجل الواحد بمناه وإجابته في استنجاده... فالإسلام أولى بالذّبّ، والنادي إليه الله»[47]!

وحتى يبرّر الجويني من جديد ضرورة إلقاء تبعات الخلافة كلها في هذه الفترة على عاتق نظام الملك، دون سلطانه أو خليفته، نراه يعود لتخليص مبادىء موقفه بالإشارة إلى أن المسلمين غير ملزمين سوى بمراعاة القواعد الأصولية الشرعية التي لا تتجاوز ولا تتعدى الأصول المرسومة في القرآن والسنة - المبيّنة له - والإجماع؛ وما عدا ذلك فهو في حكم الفروع التي تقبل التغيير والتبديل. وعليه فالإمام - وهو كآحاد الناس في الالتزام بتلك الأصول وأولهم في الذّبّ عنها - إنما احتيج إليه وأمر بطاعته لأن تنصيبه أشهر وأسهل طريق للالتزام بتلك الأصول وإمضاء أحكامها. وعليه، إذا **شغر الزمان** عن الإمام الحق، فما المانع من سلوك نفس الطريق والحفاظ على نفس المقاصد

(46) نفسه، فقرة: 482 فما بعد.

(47) نفسه، فقرة: 484.

«عند وجود مقتدر على القيام بمهمات الأنام»[48]؟! لهذا لا يجد الجويني غضاضة في مخاطبة «نظام الملك»، حاثاً إياه بقوله: «فامض يا صدر الزمان قدماً! ولا تؤخر الانتهاض لما رشحك الله له قدماً»؛ ممّا يعني أنه يضرب صفحا عن السلطان بل وحتى عن الخليفة الذي يعتبر نظرياً حارساً للدين والدنيا، وكأنهما لا دور لهما في هذا الزمن، زمن الفترة التي افترضها الجويني بل قد نظر إليها كحالة واقعة، لا أمام شرعي فيها ولا متغلب ذو كفاية سوى نظام الملك الذي أنيطت به مقاصد الخلافة و«لم يقم أحد مقامه في أدنى هذه الآثار [ف] تعين عليه قطعاً... الثّبوت والاصطبار»[49]. ولا قول لأيّ معترض بعد الوفاء بهذه المقاصد؛ فإذا علمنا أن الزمن قد خلا من **سلطة حقيقية**، ترجع إلى خليفة أو سلطان، فقيام وزير للإسلام، كنظام الملك، بمهام الدولة وإغاثة الأمة دليل على صحة نفاذ أحكامه، **والأمور بالمقاصد لا بالرسوم**[50]! أما التأكد من هذا الكلام فيتم دائماً، حسب رأي الجويني، إذا سلكنا مسلك المقارنة بين عهد نظام الملك وعهود من سبقوه من الوزراء والسلاطين والخلفاء؛ أو وازنّا، في عهده، بين كثرة المصالح وقلة الأضرار والمفاسد. ومن المعلوم أنه يحتمل الضرر الأصغر لدفع الضرر الأكبر. وليس بعد حقن الدماء وحفظ الأموال وصون الحرم وحماية الثغور، من مصلحة أعلى ومقصد أسمى...[51] ولن يجد «رجال العلم» حرجاً في مساندة هذا المضطلع برعاية المقاصد الشرعية، خاصة وأن على نظام الملك مراجعتهم، باعتبار أنه «إذا كان سلطان الزمان لا يبلغ مبلغ الاجتهاد، **فالمتبوعون العلماء**، والسلطان نجدتهم وشوكتهم... والسلطان مع العالم كملك في زمن النبي، مأمور بالانتهاء إلى ما ينهيه إليه النبي»[52].

د ـ ذلك شكل من أشكال مواجهة الفقيه للظُلَم السياسية، محاولة منه لحصرها بالوسائل التي رآها قمينة بتحقيق سياسة «شرعية» لم تعد، في تصور

---

(48) نفسه، فقرة: 490.

(49) نفسه، فقرة: 507.

(50) نفسه، فقرة: 533-535.

(51) نفسه، فقرة: 500. وانظر أيضاً فقرة: 492، 516.

الجويني، تنظيماً أو تصوراً مثالياً، ولا تنظيماً لنموذج المجتمع الكامل؛ بل إنها، حسب بنية كتاب «الغياثي» مراعاة دائمة ومتجددة لظروف الواقع وسعي مستمر للتخفيف من وطأتها. ولعل في تقديم الجويني كتابه هذا إلى نظام الملك بالذات، دليلاً على استعداد الفقيه لذلك التكيف. فنظام الملك، حسب الكتابات التاريخية والسياسية، لا يعدو أن يكون مجرد وزير لسلطان؛ غير أن نظام الملك الوزير، بعدله وتدبيره ومشاريعه الفعلية، في تلك الظروف الصعبة والظلم الملتطمة، قد فاق سلطانه بل وخليفته أيضاً[53]. فهو بأعماله، من دون الخليفة، قد أصبح ملاذ وغياث الأمة. لأجل هذا يضطر إمام الحرمين أن يضع بين قوسين نماذجه وصوره السياسية، فارضاً عليها تعديلات تسمح بالتكيف، **مميّزاً بين المقطوع** به في تلك النماذج وبين **المظنون** الذي تقضي مصالح الأنام والمقاصد الشرعية التخلي عنه والقول بنسبيته في ظل الدولة المستجدة والسلطنات المتغلبة.

في ظل ذلك التراجع السياسي الكبير لم ير الجويني بداً من إهداء كتابه وتقديمه إلى نظام الملك، صاحب النفوذ الحقيقي، دون سلطان أو خليفة، واضعاً كل آمال الأمم الإسلامية على عاتقه، مرشداً إياه إلى ضوابط التصرف القطعية في زمان انتفاء العدل وطغيان الاستبداد وانتفاء «العلماء» وانتشار التقليد والجهل[54]. أوليس الخليفة في بغداد قد أصبح متوارياً عن العباد، مقهوراً ومغلوباً على أمره؟ أوَلم يستبد سلاطينه دونه بالحكم وعاثوا في الأرض الفساد؟ أو لم يعترف الفقيه بأن «الخلافة [نفسها]... شابتها شوائب الاستيلاء والاستعلاء... وصارت الإمامة «ملكاً عضوضاً»؟[55] وما دمنا نحرص في موضوع الإمامة، على التمييز بين المقطوع به والمظنون من الصفات والشروط، فلِم لا يجب في زمن التياث الظلم ـ إغاثة الأمة وتحويل السلطة إلى من أبان، بصفاته وتدابيره، أنه «فريد دهره، ووحيد عصره، في التصدي

---

(52) نفسه، فقرة: 540-542.

(53) «ولم تكن وزارته وزارة، بل فوق السلطنة»! كما يقول السبكي طبقات الشافعية الكبرى، ج IV.

(54) غياث الأمم، فقرة: 468.

(55) نفسه، فقرة: 206.

للإمامة» والوفاء بمقاصدها الضرورية القطعية[56]؟

وبالمناسبة، فإن الغزالي، من جهته، سيعرب عن المصدر الذي حثّه على تأليف «فضائح الباطنية» (= المستظهري) وهو الخليفة المستظهر بالله الذي يصفه الغزالي بكونه «ملاذ الأمم، أمير المؤمنين»[57]. غير أن الملاحظ أن الجويني اعتبر ملاذ الأمم وغياثهم ليس هو الخليفة أمير المؤمنين ولا أي سلطان من سلاطينه؛ وإنما هو صاحب الشوكة وناصر «السنّة» الوزير نظام الملك. وربما لو أدرك الجويني زمن الخليفة المستظهر بالله لما رضي أن ينعته بما نعته به الغزالي، وقد كان لا يزال ـ حينما نعته الغزالي بذلك النعت الكبير ـ شاباً يافعاً، قليل الحنكة والتجربة... ويبدو أن اهتمام الجويني كان متّجهاً نحو «الرجل» الذي به تستديم الخلافة العباسية التي يعترف الجميع بها، وتحت ظلها تصان المقاصد الشرعية؛ فوجد ذلك في نظام الملك، صاحب الشوكة... في حين أن اهتمام الغزالي أصبح موجّهاً نحو هدف مستعجل، ينحصر في الدفاع عن نظام الخلافة «السنّية» الذي بات مهدّداً، أكثر من أي وقت آخر، من طرف النظام الفاطمي الشيعي الذي ازداد قوة على عهد الغزالي، والذي اعتبر «نظام الملك» أكبر ضحاياه!

هـ ـ غير أنه بالرغم من كون الجويني قد أمّل أن يجد في التدابير السياسية لنظام الملك، الصورة المنقذة من ذلك الانحلال، والبديل السياسي المضطلع بمقاصد الخلافة، فإنه يبدو أنه قد وعي جيّداً أن تلك التدابير السياسية لا تمثل إلا فترة **مرحلية** لا يمكن أن توقف **مسلسل انحلال دولة الخلافة** وتدهور السلطة السياسية جملة في العالم الإسلامي. ذلك أن نظام الملك إنما يمثل حالة مؤقتة بل واستثنائية، ما دامت «الخلافة» الرسمية يتربع على كرسيها رجال لا يراعى فيهم سوى عنصر النسب! رغم تعريهم عن الكفاية والقدرة، وهما أهم الشروط لتحقيق **مقاصد الإمامة**؛ وما دام سلاطينهم في الأطراف يتخذون من مجرد ذلك النسب حاملاً لهم على الطاعة

(56) نفسه، فقرة: 458، 474، 484، 491.

(57) المستظهري، ص 3-4.

المفروضة، ويجعلون الاعتراف بتلك الخلافة والدخول في «طاعتها» مطية لتحقيق مآرب تتناقض ومقاصد الإمامة...!

لأجل هذا لم يكن عسيراً على الجويني، بعد أن اعتبر فترة نظام الملك **حالة مؤقتة**، أن يفترض ويتخيل انحلال سلطة الخلافة بالمرة وخلوّ الزمان، بعد ذلك، عن كل نوع من أنواع السلطة السياسية، يحفظ الحد الأدنى[58] والمقصد الأسمى من هذه السلطة. ورغم اعترافه بعسر تصور خلوّ الزمان عن مصدّرٍ لأمور السياسة، مثلما يعسر تصور خلوّه عن مضطلع بأمور الشريعة، فإن الجويني - رغم ذلك - يحرص على أن يسير وراء افتراضه هذا **ليتبيّن كيف يجب أن يتصرف المجتمع والأمة، رغم ذلك الافتقاد للقيادة السياسية والعلمية**. حتى إذا تبيّن إمكانية استمرار الحياة السياسية والأخلاقية للجماعات والأفراد، والحفاظ - رغم ذلك الشعور الكامل للزمن - على المقاصد العامة للشريعة في المجالين معاً، أدركنا حينئذٍ **كيف يمكن للأمة أن تصبح البديل الحقيقي لكل سلطة سياسية أو عملية**. وأن خلوّ السلطة السياسية والعلمية عن ممثّل لها أو ناطق مقبول باسمها، لا ينذر بانتهاء حياة الجماعات والأمم[59] وانحلال ملة الإسلام.

إذن ما العمل حين ورود ذلك الانحطاط والتدهور السياسي، وانحلال السلطة السياسية نفسها؟ ثم ما العمل عند ورود الانحطاط الأكبر والشامل بعد انحلال «السلطة» العلمية هي الأخرى؟ وفي الجواب عن هذين السؤالين الأساسيين، وخاصة عن التساؤل الأخير، سنلاحظ بوضوح كبير كيف يلجأ الجويني - لأجل إنقاذ إغاثة الأمم - إلى تأسيس «قول جديد» حول بعض المفاهيم الوثيقة الصلة بمقاصد الشريعة؛ معتقداً أنه أول من نبّه إليها، وأناط الإغاثة بها، وعلّق المخرج عليها!

---

(58) الغياثي، فقرة: 551.

(59) نلاحظ في هذا الموقف للجويني أنه ينتهي، من حيث منطقه، إلى نفس ما اشتهر عن عبد الرحمن بن كيسان (الأصمّ المعتزلي)... لهذا فنقد الجويني لموقف «الأصمّ» دليل على عدم تفهم الأقدمين لحقيقة موقف «الأصمّ» من افتراضه لإمكانية الاستغناء عن السلطة في المجتمع...

فما العمل، أولاً، عند شغور الدهر عن كل سلطة سياسية؟ إن القاعدة العامة التي ينطلق منها الجويني تتلخص في كون السلطة السياسية مجرد «وسيلة» لجلب المصالح ودفع المفاسد، وأن كل فرد مسلم، في واقع الأمر، مأمور بما يؤمر به رجل السلطة، وأن الأمور المصلحية الجزئية التي ينوب فيها السلطان لا يجوز أن تُعطّل إذا **شغر الزمان عنه**[60]. وعليه فإذا حل هذا الزمان المتوقع وجب على الأمة وعلى كل فرد منها المبادرة إلى «ملئه» حسب الإمكان. وهو ما يفيد عند الجويني جواز استقلال الناس في الأمور الدينية والعسكرية والقانونية (كعقد الجمع وجرّ العساكر واستيفاء القصاص)، ما دام يشملهم الأمر الشرعي ببذل الجهد الممكن في دفع الفساد وجلب المصالح، وإلا «فإنهم لو تقاعدوا عن الممكن عمّ الفساد البلاد والعباد»[61]. من ثم وجب على الجمهور من الناس تقديم طوائف منهم من ذوي العقول والنجدة والبأس لجلب المصالح ودفع المفاسد وحماية الملّة والبيضة، وهي نفس المهام التي كانت موكولة عادة إلى رجل السلطة.

وما دام الجويني لم يفترض بعد انحلال «السلطة العلمية» وشغور الزمان عنها، فإنه ـ وهو يتكلم عن شغور الزمان عن الإمام والسلطان ووجوب اضطلاع الأمة بمهام رعاية المصالح العامة والمقاصد الشرعية ـ يميل إلى جعل «السلطة العلمية» في هذه المرحلة، السلطة البديلة، التي من شأنها توجيه نظر الجمهور إلى الطريق الأسلم وإلى «ضبط» قواعد العمل. «فإذا **خلا الزمان** عن إمام، وخلا عن سلطان ذي نجدة وكفاية ودراية، فالأمور كلها موكولة إلى العلماء»[62]. غير أنه يحرص على أن يبين أن ليس لرجل العلم، من حيث كونه كذلك، «إلا إنهاء أوامر الله» إلى الناس؛ أما الاضطلاع بأمور السياسة والقيادة، فمسألة كما سبق القول، **مشروطة بالكفاية قبل كل شيء.**

---

(60) «فإذا لم يكن لها (= اليتيمة) وليّ حاضر وشغر الزمان عن السلطان، نعلم قطعاً أن حسم باب النكاح محال في الشريعة»، فلا بد من إقدام اليتيمة على الزواج بأي وجه كان. «وهذا مقطوع به، لامراء فيه»! الغياثي، فقرة: 557.

(61) نفسه، فقرة: 554-555.

62) نفسه، فقرة: 560، قارن أيضاً فقرة: 540-542.

3 ـ مشكلة انحلال «السلطة العلمية»

وإذا بدا أن هناك بقية وميض من الأمل في الإنقاذ واستمرار الحياة، قد يعلقه الناس على هؤلاء العلماء المبلّغين، فإن الجويني يأبى إلا أن **يفترض حالة أخرى من التدهور الفكري و«العلمي»** بدأت أسبابه تتوضح في عهده وتنذر هي الأخرى بانحلال هذه السلطة العلمية المضطلعة بتوضيح أصول الشريعة وتحديد ضوابط المصالح المرعية. فهل إذا ما وقع مثل هذا، تضيع هذه المصالح ويُترك الناس سُدى؟ أم هناك أيضاً معتصم يعتصمون به رغم **شغور الزمان عن المفتين والمجتهدين وكل حملة الشريعة؟**

وإذا كان إمام الحرمين يميل هنا أيضاً إلى تأكيد إمكانية استقلال الأمة، عن كل سلطة علمية، بضبط السلوك والأخلاق ورعاية المصالح الجماعية والفردية، فهو يعتقد أن توضيح هذا النوع الأخير من الاستقلال يمثل «الأمر الأعظم الذي يطبقُ طبقَ الأرض فائدته، وتستفيض على طبقات الخلق عائدته»[63]. وذلك من حيث إن الكلام عن فساد أو فقدان العلماء وكل حملة الشريعة إنما يعني، في مجتمع إسلامي، فقدان المصدر الأساس للشرعية والتعرّف على أصول الشريعة وأن «يموج الناس بعضهم في بعض مهملين سدى»[64]. وكما وجب إنقاذ الأمة إثر افتراض انحلال السلطة السياسية، بإناطة مهام الإمامة بالجماعة، وجب بالمثل، عند افتراض انحلال السلطة العلمية، **إغاثة الأمم** بإناطة الأحكام والمسؤوليات ومختلف المعاملات **بقواعد ومقاصد** شرعية **قطعية** سهلة المأخذ، قريبة التناول، اعتقد الجويني أنه أول من نبّه على أهميتها وأنه، فيها، قد أتى «بالعجائب والآيات... [وأبدى] من **سرّ الشريعة** ما لم يجر في مجاري العادات»[65].

أ ـ وحيث إنه اعتقد أن ما سيقترحه بشأن مشكلة «السلطة العلمية» في الإسلام لم يجر على منواله في مجاري العادات، فقد حرص في البداية، تماماً كما فعل عند كلامه عن مشكلة الإمامة والسلطة السياسية، على أن يقدّم بين

---

(63) نفسه، فقرة: 566.

(64) نفسه، فقرة: 10.

(65) نفسه، فقرة: 559.

كما فعل عند كلامه عن مشكلة الإمامة والسلطة السياسية، على أن يقدّم بين يديه النظرة التقليدية المكرّسة «لما ينبغي» أن تكون عليه السلطة العلمية والشروط والمهام الواجب أن يضطلع بها «المفتي»[66]، وذلك حتى يتسنى له إظهار نسبيتها وإمكانية تجاوزها **والخروج عليها جزئياً أو كلياً**، كما فعل سابقاً بخصوص شروط ومهام الإمامة. «وإنما ذكرت ـ كما يؤكد ـ طرفاً من صفات المفتين وأحكامهم ليتبين للناظر [إمكانية] **خلوّ الدهر عن المفتين**»[67]! والاستقلال عنهم، وإناطة الحياة الجماعية والفردية **بمجرد قواعد شرعية كلية قطعية**، فلا بد إذن، لأجل تفصيل القول في هذا الأمر الأعظم، من تقديم وصف لواقع هذه السلطة العلمية **ونخل أدبياتها**، حتى يتبين ورود الانحلال عليها. وذلك قبل أن نقف في الفقرة الموالية على إمكانية الاستغناء عنها، هي أيضاً، والاكتفاء عنها **بمقاصد شرعية قطعية**.

ب ـ وهكذا، إذا كانت كتب الإمامة قد اشترطت في المتصدر للسلطة مجموعة صفات نموذجية، تتراوح بين النسب القرشي والعلم والعدالة والكفاية؛ فإن كتب الفقه والفتوى تشترط هي الأخرى في حملة الشريعة والمتصدرين للإفتاء، صفات تجمع بين **التبحر** في علوم العربية **والإحاطة** بآيات الأحكام، ناسخها ومنسوخها، ومعرفة السنن **والتبحر** في معرفة الرجال وطرق الجرح والتعديل؛ إضافة **إلى معرفة تامة** بالخلاف بين العلماء في **العصور الخوالي**، فإحاطة بطرق القياس ومراتب الأدلة؛ علاوة على صفة الورع والتقوى **والالتزام** بهما في كل آن. وذلك معنى قول الجويني حاكياً عن القدماء إن «حملة الشريعة والمستقلين بها هم المفتون **المستجمعون** لشرائط الاجتهاد من العلوم، والضامّون إليها **التقوى** والسداد»[68].

وكما اضطر الجويني إلى مراجعة ونقد ونخل شروط القدماء في باب الإمامة، لأن التمسك بها من شأنه أن يُعلق تنفيذ مصالح الناس على وجود رجل سلطة قلّما يجود به الزمان! اضطر أيضاً، وهو يتكلم عن رجل العلم

(66) نفسه، فقرة: 570، فما بعد.

(67) نفسه، فقرة: 610.

(68) نفسه، فقرة: 569-576.

المفتي، أن ينبه إلى أن التمسك بشروط العلم هذه، من شأنه أن يؤدي بنا إلى القول بنفي وجود حملة العلم جملة، فنعلق مصالح الناس والفصل فيها على وجود مفت وعالم لا وجود له في واقعهم اليومي! ولذلك نراه ينبّه إلى ما في تلك الشروط من الغلوّ وتجاوز للمعهود والندرة، كما هو واضح في المنصوص في تلك الشروط على طابع التبحر والاختصاص والإحاطة! وكأن القائلين بتلك الشروط يرمون إلى طلب مفتٍ جامع لقدرة الاجتهاد المطلق في كل الحوادث. وهو تصور نموذجي ومثالي بالتأكيد، «والقوة البشرية لا تفي بتحصيل كل ما يتوقع، سيما مع قصر الأعمار»[69]! لذا يلجأ الجويني إلى إعادة ترتيب شروط الاضطلاع بالفتوى، محاولاً ضبطها واختزالها في شروط ثلاثة لا غير:

1 - معرفة باللغة العربية، «ولا يشترط التعمق والتبحر فيها حتى يصير الرجل علاّمة العرب»!

2 - تحصيل علوم الفقه، مع التأكيد على أولوية طلب «ما تمسّ الحاجة إليه». ولا يستصعب مزيد تخصص في هذا العلم بعد انتشار مجاميعه ومصنفاته. إلا أن وجوب طلب ما تمس الحاجة إليه من فنون الفقه، يقتضي اعتباره مجالاً للتدرب على الأحكام **المظنونة الاحتمالية**، لا القطعية الصارمة.

3 - ثم أخيراً تحصيل «العلم المشهور بأصول الفقه»، والذي يُعتبر مفتاحاً للاستقلال بالرأي والقدرة على معالجة الوقائع.

ثلاثة شروط فقط اختزل بها الجويني شروط القدامى، وضبطها موضحاً «إمكانيتها» وسهولة مأخذها[70]. ولعل رغبته التخفيف من صرامة تلك الشروط، ودفاعه عن إمكانيتها، وسعيه للتكيف مع ظروف الواقع، وإعطاء الاعتبار للضرورات العملية، هو الذي جعله يُسقط التقوى والورع كشرط

(69) نفسه، فقرة ك 585.

(70) وسوف يساير الشاطبي جوهر هذا التخفيف الذي يؤصّله الجويني هنا. انظر الموافقات، ج IV، ص 108-118؛ 162-165.

أخلاقي طالما أكّده واشترطه القدامى في المتصدرين للفتوى. وتبرير هذا، أن فقدان الالتزام الأخلاقي لا يطعن بذاته في قدرة المجتهد على إدراك الأحكام ومآخذها، والرسوخ في العلوم الشرعية، والإفتاء بموجب النظر الذي أداه إليه اجتهاده، ومراعاته لشروط الواقع وقواعد الأصول؛ مثله في ذلك **تماماً مثل الإمام المتغلب الكافي المستقل**، الذي لا يكون فسقه في نفسه مبرراً للخروج عليه أو رفض شرعية حكمه، ما دام محكِّماً للشرعية، حافظاً لرسومها، متمتعاً بالشوكة والكفاية. وكما أوجبت هذه الشوكة والكفاية في الإمام اضطلاعه بمهمة السلطة، أوجبت - بالمقابل تماماً - القدره على الاجتهاد وإدراك مآخذ الأحكام وانطباقها على الوقائع عند المفتي، اضطلاعه هو الآخر بمهمة الإفتاء. إلا أن «الغير [قد] لا يثق به لفسقه»، وهذا لا يطعن بذاته في صفته ومهماته (70أ).

لقد رأى الجويني في الاقتصار على تلك الشروط الثلاثة والتأكيد على إمكانيتها «**هو المقطوع به** الذي لا مزيد عليه»، مما يفيد أن القدماء في حديثهم عن تلك الشروط **قد خلطوا اليقين، المقطوع به، بالمظنون** الذي يجوز لنا الخروج عنه. ولعل هذا الموقف هو الذي جعله يبوح بشكواه «من ناشئةٍ في الزمان شدوا طرفاً من مقالات الأولين، وركنوا إلى التقليد المحض، ولم يتشوفوا إلى انتحاء درك **اليقين** وابتغاء **ثلج الصدور**»(71). ولم يكن الجويني ليبالي بهذه المواقف المعارضة، ما دام قد صمّم على ضرورة التكيف مع الظروف المستجدة وتهييىء القول لإغاثة الأمم والأخذ بيدها خاصة عند الضرورات والمواقف الحرجة.

لكن مراعاة منطق هذه الضرورات التي تصطخب بها الحياة لا تفرض **فحسب التخفيف من شروط المفتين والمجتهدين**، بل إنها كذلك تلزم المجتهد والمفتي **بعدم الالتزام في فتواه بمذهب إمامه** المؤصّل للمذهب

(70أ) الغياثي فقرة: 589. في ضوء هذا الموقف سيؤكد الغزالي أن «العدالة شرط القبول للفتوى، لا شرط صحة الاجتهاد»، المستصفى، جـ II، ص 350. وقارن بنفس الموقف في الموافقات للشاطبي، جـ IV، ص 252-258.

(71) الغياثي، فقرة: 590.

الفقهي القائل به. وذلك من حيث إن «مسالك الاجتهاد ومسالك الظنون كثيرة ووجهات النظر لا يحويها حصر»[72]. ومن ثم وجب على كل مستفت أن ينزل عند رأي مجتهد وقته، بدل التشبث بمذهب إمامه، فإن المفتي أدرى منه بأصول إمامه، وأدرى - بالأولى - بتنزيل تلك الأصول والقواعد على الوقائع المستجدة[73] ومهما تكون قيمة الأئمة المجتهدين السابقين، ورغم الاعتراف بقدرتهم على التأصيل والبحث، فإن «مفتي الزمان» المعاصر، والمستجمع لتلك الشروط المقطوع بها، المراعى لوقائع عصره المستجدّة، هو غياث وملجأ المستفتين؛ فهو كافيهم مذاهب الأئمة السابقين في كل ما يعنّ لهم من أمور مصالحهم. وهذا شكل من أشكال التكيف دُفع إليه الجويني، وسيزيده وضوحاً بعد قليل.

ج - تلك إذن هي الصورة الأولى التي ضربها الجويني للعالم المجتهد، وهذا هو التعديل الذي أدخله عليها. والملاحظ، كما سيتبين لنا ذلك بشكل أفضل، أن حديث إمام الحرمين عن «رجل العلم» يناظر تماماً حديثه عن «رجل السياسة». فهناك في وعيه حضور جدلي للشخصيتين، العلمية والسياسية؛ **وزمن العلم وزمن السياسة متلازمان** ومتناظران في صفحات «غياث الأمم»، ويتوزعان حقبتي الامتلاء والفراغ في الزمن الإسلامي الطويل، وذلك على الشكل الآتي:

1 - امتلاء الزمان:

أ - فزمان **الخلفاء** المستجمعين لكل شروط الخلافة، يناظر عنده زمان **الأئمة المؤسسين للمذهب**، المؤصلين لطرق الاجتهاد. وهذه مرتبة الخليفة القرشي العادل، التي تقابل مرتبة الإمام المؤسِّس لطرق الاستنباط.

ب - كما أن زمان «الخلفاء» العادلين **الكفاة**، ولو لم يكونوا قرشيين، يناظر زمان **المجتهدين المفتين**، بعد أئمتهم المؤصّلين. فهم أصحاب الاجتهاد المطلق، لكن في دائرة «المذهب». وهذه مرتبة «الخليفة» المتغلب الكافي العادل، المقابلة لمرتبة الخبير المجتهد **في المذهب**. هذا وقد كان الإمام صاحب

---

(72) نفسه، فقرة: 599.

(73) نفسه، فقرة: 598، 602، 615.

الشوكة الكافي وزمان المجتهد في المذهب مناسبة للجويني، كما فصّلنا ذلك قبل، للدفاع عن رأيه في وجوب التكيّف ضرورة، والانفصال عن الزمان المثالي النموذجي المنطبق سواء على الخلفاء القرشيين المستجمعين لكل الشروط الإمامة، أو على الفقهاء المؤسسين للمذهب والمؤصلين لقواعد الاستنباط.

2 ــ خلوّ الزمان وشغوره:

جـ ـ ويتلو ذلك الامتلاء خلوّ الزمان أولاً عن الخلفاء وبقاء المتغلبين **الكفاة**. وهو يناظر ـ كما سنبيّن وشيكاً ـ خلوّ الزمان عن المجتهدين جملة، وبقاء **نقلة المذاهب** المقلّدين لسلفهم من مجتهدي المذهب.

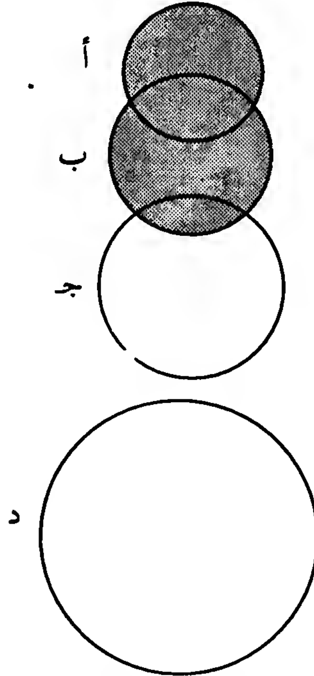
د ـ وأخيراً خلوّ الزمان عن الحكام الكفاة وافتراض **انعدام السلطة السياسية**؛ وهو ما يناظره افتراض خلوّ الزمان عن نقلة المذاهب، بل **وخلوّه حتى عن أصول الشريعة**. ولا يُشترط في هذين النوعين من شغور الزمن سوى القدرة على التكيف، سواء بالنسبة للمفتي أو الجمهور، مثلما لا يشترط في رجل السلطة عند بداية زمان الانحطاط سوى الكفاية.

يجوز لنا في إطار هذا التناظر بين الأزمنة أن نلاحظ في زمن الخلفاء والأئمة المؤصّلين لأسس الاستنباط، أن القرشية واستجماع باقي شروط الإمامة السياسية، يوازيها لدى «رجل العلم» تأسيس قواعد الاستنباط والاجتهاد المطلق. وإذا كانت فرصة استجماع كل شروط الخلافة بالإضافة إلى القرشية، من الندرة بحيث يُعتبر توفرها من باب تحقيق «المثال» الذي ينبغي أن يكون وكما تمثل في دولة الخلافة «الراشدة»... فكذلك يعتبر استجماع شروط العلم والقدرة على تأسيس المذهب وتأصيل الأصول والاجتهاد المطلق، من **الندرة** بحيث يختبر استجماع ذلك من باب النموذج الذي **يصعب تكراره!**

وعليه، فكما تمّ حصر النموذج السياسي في ذاكرة المسلمين في **أربعة خلفاء راشدين**، انحصر النموذج العلمي، على الأقل من حيث الشهرة والأغلب، في **أربعة مجتهدين**: أبو حنيفة، مالك، الشافعي وابن حنبل. إنهم الأكثر استحقاقاً للقب **الإمامة الحقة في العلم والمعرفة**، مثلما استحق

الخلفاء الراشدون الأربعة لقب **الإمامة «الراشدة» في السياسة**؛ فطابع الندرة إذن يشمل النموذج السياسي، كما يشمل النموذج العلمي! ولذلك اقتضت ضرورة مراعاة الواقع الخروج عن ذلك النموذج «النادر» الذي لا يقاس عليه؛ لا بإلغائه، ولكن بتطويعه وتكيّيف السلطتين، السياسية والعلمية، مع ظروف الواقع الممكنة؛ إذ «تنزيل العلم على مجاري العادات ـ كما سيقول الشاطبي ـ تصحيح لذلك العلم وبرهان عليه، إن جرى على استقامة؛ فإن لم يجر فغير صحيح»!

ونستطيع أن نرمز إلى ذلك التناظر والتقابل بين الزمان السياسي والزمان العلمي عند الجويني بأربعة دوائر زمنية عمودية على الشكل الآتي:



أ ـ إن هذه الدوائر العمودية تشير إلى التسلسل الزمني التفاضلي الذي يسير من الأعلى إلى الأدني، فهو زمان تراجعي بصورة تدريجية. وهكذا تمثل الدائرة (أ) «امتلاء الزمن» وندرة نماذجه. ولذلك كانت أصغر دوائر الزمن وأكثرها نموذجية، حيث وقع اختزال تلك النماذج السياسية والعلمية في أقصر فترة وفي أقل عدد كما أوضحنا أعلاه.

ب ـ وطبيعي أن تكون الدائرة الثانية (ب) أوسع من أختها الأولى، لأنها لا يمكن أن تكون إلا أقل نموذجية، ما دام النموذج النادر صعب التكرار! وهي دائرة متصلة بسابقتها ما دامت قد امتلأت برجال سياسة، كفاة عادلين، الذين وإن لم يحوزوا شروط الكمال النموذجية، فقد اضطلعوا بمقاصد الخلافة واستلهموها من الخلافة الراشدة التي ترمز إليها الدائرة الأولى. مثلما أن زمن هذه الدائرة هو أيضاً زمن المجتهدين الذين وإن لم يصلوا إلى مستوى الاجتهاد المطلق وتأسيس الأصول، إلا أنهم حملة ذلك العلم **المؤسَّس في الزمن الأول** والمفتين على منواله، والمغيثين للناس حسب شروط الاستنباط فيه. ويلاحظ أن وجود بعض التداخل الزمني بين الدائرتين (ب) و(جـ) يسمح بوجود نماذج ضمن الدائرة الأخيرة، من حيث التوقيت، ولكنها تنتمي من حيث النموذج إلى الدائرة (ب). وذلك «كنظام الملك» في المجال السياسي، وكالجويني في المجال العلمي، كما اعتقد ذلك مع نفسه، بحكم اضطلاعه ـ دون معاصريه ـ بمهمة الاجتهاد المطلق في زمن خلا من المجتهدين وبقي مجرد نقلة المذاهب[74].

جـ ـ وتمثل الدائرتان (ج) و(د) بداية شغور الزمن وخلّوه عمّا تميّز به المستويان الأولان من تجسيد للنموذج أو التزام به. فالدائرة (ج) تمثل مستوى أقل، من حيث امتلاء الزمن، بالنسبة لما تحقق في الدائرتين السابقتين عليه، وطغياناً في مستوى **خلوه** من نماذجه السياسية والعلمية. غير أن اشتمال هذا الزمن على رجال سلطة لا يتميزون إلا بأقل وأدنى صفات التسلطة السياسية، وهي تلك المحصورة في مجرد الكفاية؛ كما أن اشتماله على رجال علم يقتصرون على حفظ ونقل مذاهب الأئمة والمجتهدين المتأخرين، قد فرض على دائرة زمانهم الالتماس من الدائرة السابقة عليها؛ حيث ساد بين رجل السلطة في هذا الدور الرغبة في «التشبه» برجال السياسة الكفاة العادلين، ولو أنه اقتصر من صفاتهم على مجرد الشوكة والكفاية: تماماً مثلما أنه ساد بين العلماء في زمن هذه الدائرة الرغبة في «تقليد» مجتهدي المذهب المتأخرين

(74) انظر تقويمه لمساهمته في الدائرة (ج) التي وضع نفسها فيها: الغياثي، فقرة: 219 ـ 611 ـ 632 ـ 638 ـ 776 ـ 873.

والاقتصار على حكاية أقوالهم والاكتفاء «بنقلها». لهذا فقط تحقق بعض الحضور الخافت، في زمن هذه الدائرة، للنماذج السياسية والعلمية في الدائرة السابقة عليها. وقد انعكس تقليص ذلك الحضور على الدائرة، فوسّع من قطرها الذي وإن لم يتسع لحضور النموذج السياسي (= الكفاية والعدالة) والعلمي (= الاجتهاد) فإنه، في مقابل ذلك الغياب للنماذج، قد اتسع لعدد أكبر من «المتشبهين» بالخلفاء الكفاة، ومن «المقلّدين» للعلماء المجتهدين.

وإذ يؤكد الجويني في هذه الدائرة الزمنية الثالثة، التي اعتبرها دائرة زمانه، أن نقل المذاهب ليس من قبيل الأخبار والأقاصيص وأنه لا يكون إلا من «فقيه» متمتع باستقلال الدراية وفطنة بالغة في الفقه[75]، فإنه يبادر إلى الجواب عن السؤال: لمن يكون ولاء المستفتي: هل «يتبع مذهب المفتي [الناقل] أو مذهب الإمام المقدّم والمتقادم»؟ وكما وجب القول سابقاً بشرعية المتغلب القائم «الكافي» ولم يجز التمسّك بنموذج الخليفة الجامع للصفات المرعية والذي لم يعد موجوداً؛ فكذلك يجب هنا النزول عند رأي المفتي في هذا الزمان، رغم كونه مجرد تابع لاختيار المجتهدين قبله، ولكنه ناقل له و«فقيه» فيه. لذلك صار رأيه واختياره هو المعتبر، لأنه «بتأخره سَبَرَ مذهب من كان قبله، ونظره في **التفاصيل أسدُّ**...»[76]!

ولذلك يكون **ناقل المذهب**، الفقيه فيه، **كالمتغلب الكافي**، كلاهما يؤسسان شرعيتها ويصدران فيها عن سلطة أعلى؛ ولكنهما معاً، بحكم اتصالهما بتفاصيل الواقع وجزئياته، **يتمتعان بكفاية وقدرة على الاستقلال**، و«من كان من العلماء مفتياً جزم فتواه، ولم يذكر مذهب من سواه»[77]، تماماً كما لم يصدر المتغلب عن غير إرادته، لا إرادة الخليفة «الغائب»! وإذا كان الفقيه المفتي الناقل هو بمثابة السلطان المتغلب، إذ هذا نائب الإمام أو الخليفة، وذلك نائب لإمام المذهب المؤسس للأصول؛ فإنه لا ينفي أن يكون ولاء المسلم لدولة الخلافة حتى ولو لم تعد موجودة، كما لا ينفي أن يكون

---

(75) نفسه، فقرة: 620.

(76) نفسه، فقرة: 615، كذلك فقرة: 579 ـ 602.

(77) نفسه، فقرة: 618.

ولاء المستفتي لإمام مذهبه حتى لو كان غائباً. فالإفتاء يقع من الفقيه الناقل، ولكن ذلك يتم باسم إمام المذهب وداخل دائرة أصوله وطرق استنباطه[78].

والجدير بالذكر هنا، أن الجويني وهو يتكلم عن هذا الزمن الثالث الذي بدأت علامات انحداره تبرز للعيان، قد جعل من «علم أصول الفقه» المتداول، الحبل الذي يجب التمسك به في زمن التراجع هذا، ومن أحاط بقواعده وأصوله «كان على **ظن غالب** في إصابة ما كلّف في مسالك الاجتهاد» داخل المذهب[79]. غير أن ممارسة المفتي لأصول الفقه في زمن الانحدار هذا لا ترمي إلى أبعد من إنزال الوقائع الجزئية على قواعد مذهب إمامه وإلحاقها بمنصوصاته. ولعل هذا التعامل «البراجماتي»، من قبل الفقيه المقلد للمذهب، مع أصول الفقه أنسب ـ عملياً ـ للمستفتين الذين يحرصون على طلب الأحكام الجزئية التي تفرض نفسها بحدة زمن الانحطاط خاصة. ولذلك فـ«المجتهد [المطلق الذي يرجع إلى الزمن الثاني] والذي يبغي رد الأمر إلى **أصل الشرع**، لا يصادف فيه من التمهيد والتقعيد ما يجده ناقل المذهب في أصل المذهب المهذّب، المفرّع المرتّب»[80]. ومن ثم كان الاجتهاد المطلق، وردّ الأمور إلى **أصول الشريعة**، **حاجة غير مناسبة** لزمن كثرة نقلة المذاهب المقلدين المستمسكين بقواعد أئمتهم[81]! ولهذا سيحاول الجويني افتراض خلوّ الزمان عن هؤلاء «المقلدة» حتى يستطيع التحرر من مراقبتهم **وطرح بديله النظري** القائم على مفاهيم أساسية في **المقاصد الشرعية** وأصولها الكلية، حتى يتمكن من ملء هذا الفراغ الأكبر الذي تمثله تلك الدائرة الرابعة والأخيرة.

د ـ غير أن التقليص التام لذلك الامتلاء الزمني الملاحظ في الدائرتين الأوليين قد تحقق في الدائرة الأخيرة، التي شكلت **الخلاء التام** في الزمن

---

(78) نفسه، فقرة: 616-617-633.

(79) نفسه، فقرة: 629.

(80) نفسه، فقرة: 631-632.

(81) «فأما الفقهاء [المجتهدون] فلا يخفى عليهم مضمون ما ذكرته قطعاً، وأما المستفتون [فقهاء ومقلّدين] فلا يحيطون بسرّ الغرض فيه وإن بُسط لهم المقال وأكثرت لهم الأمثال...»!! نفسه، فقرة: 642.

الإسلامي، بما تمثّل فيها من انقطاع في التواصل الزمني الواصل بين الدوائر الزمنية الثلاثة، وما يستتبع ذلك من غياب أي شكل من أشكال حضور النموذج وغياب معرفته التي لم تكن لتزداد إلا اضمحلالاً، بعد الاكتفاء بمجرد «التشبيه» وبمحض «التقليد» السائدين في الدائرة السابقة.

إن من شأن هذه الحالة الدقيقة أن تؤدي بنا، حسب توقع الجويني، إلى تصور **عَسِر في** طبيعته، ولكنه محتمل الوقوع[82] ما دام «قد عمّ من الولاة جورها... وزال تصوّن العلماء»؛ إنه تصور **خلوّ الزمان عن كل سلطة سياسية وعلمية شرعية**، والمصير إلى القول بانحلالهما. وكأن السلطتين، باكتفائهما بذلك التشبه المزعوم والتقليد الأعمى المشار إليهما في الدائرة السابقة، يمارسان انتحاراً ذاتياً قد يكون من شأنه أن يجعل الزمان خالياً من كل سلطة سياسية أو علمية يراد لهما البقاء في مستوى الشرعية. لذلك يمكننا أن نفهم كيف جاء توسيع هذه الدائرة بسبب ذلك الانفصال والانقطاع في الاستمرار الزمني، وهو الانقطاع الذي سبّب ذلك الغياب لأي شكل من أشكال النماذج أو أي نوع من أنواع السلطة؛ فأصبح العيش في الفراغ وفي الجهل، وهما في متناول الجميع!!

لهذا سيحاول الجويني، كما سنوضح، أن يولي زمن هذه الدائرة الأخيرة أهمية كبرى، رغبة منه في **تعويض السلطة الضائعة بأخرى بديلة** تتمثل في مبادىء و«مقاصد شرعية» تحافظ على الحدّ الأدنى من النموذجية، في نفس الوقت الذي تحقق فيه الحد الأقصى من الاتساع والشيوع والشمولية. وكأنه بذلك يريد وصل الدائرة الأخيرة بالدائرة الأولى، وتحويلها إلى زمن ممتلىء يخشى الانقطاع والفراغ! ولذلك نرى الجويني، في سائر أحوال ومراتب الزمنين الأخيرين، يحرص أن يؤكد على وجود ضابط شرعي أدنى للمواقف الإنسانية حتى تكون مواقف شرعية، رغم طابع التراجع والانحلال الشامل وشغور الزمن عن رجل السياسة ورجل العلم.

أما قواعد ومبادىء علم أصول الفقه فلن تستطيع مسايرة هذا التراجع أو التكيّف معه وضبط مساره. لذا كان **لا بد من تأسيس قول أو اجتهاد جديد في**

(82) نفسه، فقرة: 551، 839-840.

الشريعة، يضمن القدرة على التكيف و«نخل الشريعة من مطلعها إلى مقطعها»[83]! حتى تساير ظروف الانحدار الشامل والسريع. ولن يكون ذلك القول الجديد مؤسّساً إلا على **مقاصد شرعية** عامة وعلى **قواطع أدلتها**، بدل أصول الفقه **وظنية** مسائله. وهذا ما آن أوان توضيحه بحلول الكلام عن مناسبته الكبرى، ألا وهي خلوّ الزمان عن السلطة العلمية جملة!.

4 ــ إشكالية خلوّ الزمان جملة عن «السلطة العلمية»

(مقاصد الشريعة كبديل لملء الزمان)!

مثلما تم من قبل طرح التساؤل: ما العمل عند شغور الدهر عن كل سلطة سياسية، يتمّ الآن أيضا تقديم تساؤل مناظرله، وهو: ما العمل «إذا خلا الزمان عن المفتين وعن نقلة لمذاهب الأئمة الماضين؛ فماذا يكون **مرجع** المسترشدين المستفتين في أحكام الدين»[48]؟ إنه تساؤل يعلّق عليه الجويني أهمية كبرى، لأنه سيكون مناسبة له لطرح وجهة نظره حول مفاهيم أساسية في المقاصد الشرعية وإمكانية توظيفها في سبيل إغاثة الأمم زمن هذه الدائرة الرابعة، دائرة التياث الظلم **وافتقاد المرجعية** العلمية والسياسية.

هذا ولقد سبق لإمام الحرمين أن طرح هذا السؤال في صورته الإشكالية حينما كتب في مستهل «غياث الأمم» «ما معتصم العباد إذا طما بحر الفساد واستبدل الخلق الإفراط والتفريط عن منهج الاقتصاد...؟ أيبقى بعد ذلك مسلك للهدى؟ أم يموج الناس بعضهم في بعض مهملين سدى»[85]؟ وهو يمهّد لأهمية ما سيقترحه لرفع هذه الحالة من التراجع الأكبر، واصفاً إياه بأنه «الغرض الأكبر» من مشروعه وأنه سيأتي فيه، كما يقول «بالعجائب والآيات»! ويبدي «من سرّ **الشريعة** ما لم يجر في مجاري الخطرات»[86]! ورغم اعتقاده الراسخ أن مشروعه هذا في قواعد الشريعة وكلياتها يشكّل **قولاً جديداً**[87] لا

(83) نفسه، فقرة: 567.

(84) نفسه، فقرة: 636.

(85) نفسه، فقرة: 10.

(86) نفسه، فقرة: 559.

(87) لعل هذه الجدّة هي التي جعلته يتذمّر من معارضة المعاصرين له قائلاً: «وإنما بلائي كلّه... من=

مستأنفاً، فإنه ينبه إلى ضرورة اللجوء إلى بعض الأحكام والنماذج من علم الفروع وعلم أصول الفقه ليتخذها مناسبة للانتقال من دلالتها الجزئية أو الظنية إلى استشراف وإدراك ما وراءها من مقاصد شرعية في صورتها القطعية. وهو الأمر الذي «يقضي اللبيب من حسنة العجب!... ويجري مجرى الأسّ والقاعدة، والملاذ المتبوع الذي إليه الرجوع»[88]. فما هي إذن طبيعة هذا البديل والقول الجديد؟

أ ــ مطلق المصلحة ليست بديلاً: مثلما سيفعل الشاطبي في مستهل كتابه «الموافقات»، ينتبه إمام الحرمين منذ بداية حديثه عن هذا الزمن الرابع، زمن تلاطم أمواج الظلم وافتقاد المرجعية، إلى خطورة اللجوء إلى المصلحة المطلقة وجعلها، بدل فروع الفقه وأصوله، المرجع والبديل. ويبدي الجويني، من خلال كتابه وعبر الأمثلة التي يقدمها فيه، وعياً واضحاً بخطورة الاستغلال السياسي لمفهوم «المصلحة» المحضة، كما سنرى بعد قليل. لهذا، وقبل تفصيله الكلام عن مقاصد الشريعة وضبط قواعدها الكلية، نراه يبادر إلى تحديد مصدر كل أمر وضبط مرجعية كل استنباط من أوامر أو استنباطات رجل السياسة ورجل العلم؛ منبهاً إلى كونها مصادر محدودة، معلومة متناهية، قابلة للضبط والتقنين[89].

إن المضبوط المعلوم والمحدود المتناهي وصفان يقفان هنا في مقابل الظني والجزئي اللذين تنعت بهما مسائل أصول الفقه وفروعه. في حين أن قواعد الشريعة يجب أن ترتفع إلى مستوى **المبادىء الكلية والقطعية**، وهو المستوى الذي يجعل من قواعد الشريعة مقاصد واضحة ثابتة، وشاملة لكل وجوه الاستصلاح. كما أن من شأن هذه الكلية الناتجة عن ذلك الحصر والضبط أن تجعل تلك المقاصد والقواعد **ضوابط مهيمنة على سائر**

= ناشئةٍ في الزمان شَدَوا طرفاً من مقالات الأولين، وركنوا إلى التقليد المحض...» الغياثي، فقرة: 590. ولهذا فقد توقع أن يعترض أولئك على موقفه بأنه «اختراع مذهب، لم يصر إليه المتقدمون...» نفسه، فقرة: 667.

(88) نفسه، فقرة: 651.

(89) نفسه، فقرة: 639.

المواقف والحيثيات التي لا يمكن أن تشذّ عن سلطتها ولا يجوز أن تندرج إلا تحت مصالحها المعتبرة[90]. ومن ثم وجب التنبيه إلى خطورة ادعاء قصور الشريعة وافتراض وقائع «ليس في الشريعة حكم الله فيها». ومكمن الخطر هنا أن الإقرار بصحة هذا الادعاء معناه إناطة الأمر والفرض والتشريع بمحض المصلحة الذاتية غير المضبوطة، والتي هي قرينة الهوى والتلذّذ كما قال الشافعي قديماً؛ أو هي محض اقتناص المصالح على غير السواء ومشاركة عاجلات الأهواء، كما سيقول الشاطبي في **موافقاته**. والأخطر من ذلك إعطاء الفرصة لرجل السياسة خاصة، وتمكينه من المبرّر الذي يتذرع به لفرض أوامره، حتى لو كانت غير مشروعة؛ وقد لا ترمي أوامره لغير تحقيق مصالحه الخاصة المخالفة للمصالح الكلية العامة. ولعل هذا التخوف من استغلال رجل السياسة بالتحديد لمطلق المصلحة ـ وهو الاستغلال الناتج إما عن إدعاء قصور الشريعة أو الزعم، بعكس ذلك، أن قواعدها طيّعة وقوالبها جاهزة سهلة ـ هو الذي نبّه عليه أيضاً ابن عقيل الحنبلي، كما سينبّه عليه وبشكل أوضح كل من ابن قيّم الجوزية الحنبلي وابن فرحون المالكي في عصر الشاطبي، كما سنرى ذلك في القسم القادم.

إن الجويني، وهو يعترف باستناد الشريعة على المصالح المعتبرة والمضبوطة يحذّر من اللّهث وراء مصالح ليست قائمة على غير «الاسترسال في جميع وجوه الاستصلاح ومسالك الاستصواب» مما هو متداول في أمور «**الإيالة والسياسة**» خاصة[91]. وتخصيصه هذا للميدان السياسي المحض كمجال لتكريس هذه المصالح غير المضبوطة والقائمة على محض الهوى والأغراض الذاتية، أمرٌ له دلالته هنا؛ لأنه هو الذي حمل الجويني في أماكن متعددة من مؤلفه إلى نقد بعض الممارسات السياسية وإلى إعلان أنه «لا سياسة» إلا السياسة «الشرعية» المضبوطة بالمقاصد الشرعية. وهو بهذا يلاحظ

---

(90) نفسه، فقرة: 641-642؛ وهذا ما سيؤكده الشاطبي في الموافقات، ج I، المقدمة التاسعة، ص 78-79. بخصوص العموم والإطراد والثبات في الشريعة؛ وكذلك جـ II، ص 37، بخصوص المصالح المعتبرة شرعاً.

(91) الغياثي، فقرة: 640.

أنه في زمن الانحطاط وانعدام المجتهدين، يظل هناك خطر تطويع رجل السياسة لرجل العلم وللدين، وبالتالي للجماعة الإسلامية باسم المصلحة وباسم «السياسة». في حين أنه «كم من أمر تقتضي العقول بأنه الصواب في حكم الإيالة والسياسة؛ والشرع وارد بتحريمه»!

ولعل ما يؤكد هذا البعد السياسي في رفض إمام الحرمين لهذا الاستصلاح المحض، غير المضبوط بقواعد الشريعة وبمقاصدها العامة، حرصه ألا يضرب نماذج لهذا الاستصلاح المحض من غير المجال السياسي! كما سيتبين أيضاً حين الحديث عن مفهوم «البدعة» لديه. فهو في باب التعزير السياسي مثلاً يحذّر ممّن «يقترف [بذلك التعزير] الكبائر ويراها، بمقتضى **الاستصواب** الذي عنّ له، من دين المصطفى... وما أقرب هذا المسلك من عقد من يتخذ سنن **الأكاسرة والملوك** المنقرضين عمدة الدين...»[92]! وبذلك يتبيّن أن المقصود بالتحذير إذن ليس هو ذات مفهوم المصلحة، بل إن المحذور خاصة هو إناطة الأمر السياسي بمحض رغبات رجل السلطة ذاته دون استناد إلى مقصد شرعي قطعي. كما أن المقصود بذلك التحذير أيضاً، التنبيه إلى فداحة الخطر حينما يقع «رجل العلم» نفسه ضحية هذا المسخ لمفهوم المصلحة؛ فيجعل من علمه أداة طيّعة لتحقيق مصالح رجل السياسة وتبرير «مشروعية» أوامره. فتكون الطامّة الكبرى حين يراد إقامة هذه المصالح الموهومة أو تلك الأوامر السياسية الحاثّة على تنفيذها ورعايتها، على أساس من الشريعة، رغم كون هذه لا تشهد لها بذلك!

لعل هذا هو الذي يفسّر الهجوم العنيف الذي أبداه الجويني تجاه فتوى الفقيه الأندلسي يحيى بن يحيى الليثي (234 هـ) **للأمير** عبد الرحمٰن بن الحكم (238 هـ) بأن كفارته في الوقاع في نهار رمضان صوم شهرين متتابعين؛ ولم له تقديم إعتاق رقبة على الصوم، كما تنص على ذلك آية الكفارة بخصوص النازلة؛ «معلّلاً» هذا العدول عن صريح النصّ بكون الأمير، بما لديه من مال كثير، أقدر على الإعتاق؛ وبالتالي سيكون أجرا على الوقاع لو علم أن تلك كفارته! ولذلك أفتاه بما هو أشدّ عليه «ليفيده إرعواء

(92) نفسه، فقرة: 325.

وامتناعاً»، مراعياً في ذلك ما ظنه «مصلحة» له، ومخالفاً نصّ الآية الصريح في تقديم العتق على الصيام. ورغم ما يبدو من كون الفتوى لا تقصد في ظاهرها تطويع الشريعة لصالح رجل السلطة، بل ربما دلت على عكس ذلك، فإن الجويني قد رآى فيها ركوناً إلى إقامة التشريع على محض المصلحة المخالفة للنصّ والقريبة من الهوى. «لو ذهبنا ـ يقول الجويني ـ نَكْذب الملوكَ ونطبّق أجوبة مسائلهم على حسب إستصلاحهم... لغيّرنا دين الله تعالى بالرأي، ثم لم نثق بتحصيل صلاح وتحقيق نجاح؛ فإنه قد يشيع في **ذوي الأمر** أن علماء العصر **يحرّفون الشرع بسببهم**، فلا يعتمدونهم وإن صدّقوهم...»[93].

والجدير بالذكر هنا أن الغزالي يردّد في **شفاء الغليل**... فتوى يحيى هذه كنموذج للحكم بالهوى والاستصلاح المطلق، حيث يكرر بالحرف نفس الكلام السابق للجويني دون عزوه لصاحبه! ففتوى الليثي حسب الغزالي[94] «خروج عن الشرع بالكلية وانسلال من ربقة الدين... ولو ذهبنا نَكْذب للملوك حسب استصلاحهم... لشوشنا الشريعة، ولم نثق بتحصيل النجح منهم، وانتبذ إلى أسمائهم أن علماء الشرع يحرفون الفتاوي لأجلهم وسقطت الثقة بهم...». كما أن الشاطبي من جهته سيقف عند تلك الفتوى معتمداً على كتاب الغزالي سابق الذكر؛ وسيوردها الشاطبي في معرض حديثه عن ضرورة اعتبار المقاصد الشرعية وحدها كضابط للمصلحة[95]. كما أنه سيذكر

---

(93) نفسه، فقرة 395؛ وخلافاً لما ظنّه الجويني انظر الأصل المذهبي المالكي لفتوى يحيى.هذه في: الشكعة (مصطفى)، الأئمة الأربعة، ص 340.

(94) شفاء الغليل، ص 219. 221. ويعتبر عبد المجيد التركي محاولة الغزالي نقد هذه الفتوى أول محاولة لضبط وتقنين مفهوم المصلحة... مع كون ذلك كله منقول من غياث الأمم للجويني بالحرف الواحد!

(95) الإعتصام، ج II، ص 113-11. الملاحظ أن الشاطبي بعد حكايته صورة الفتوى التي ذكرها الغزالي والجويني، عارية عن اسم صاحبها يحيى الليثي، ذكر عقبها فتوى حسبها مختلفة عن الأولى، ورجع فيها إلى كتاب الصلة لابن بشكوال ونسبها إلى يحيى الليثي؛ وهو يحسبها قضية جديدة تطابق فحسب تلك التي نقلها عن الغزالي. في حين أن صورة الفتوى واحدة وصاحبها واحد، إلا أن الجويني والغزالي ذكراها عارية عن أسماء أصحابها. وقد سمعها الجويني أولاً شفاها كما يقول... وهذا دليل آخر على مدى حضور الجويني، خاصة عن طريق الغياثي، في الفكر الأصولي للغزالي والشاطبي معاً.

بعدها فتوى أخرى لأحد فقهاء الأندلس رمي فيها إلى الاستجابة لطلب الخليفة الناصر، مع معارضة هذا الطلب لصريح الشرع. وهو يؤكد في ضوء ذلك أن «من كان... يخشى السلاطين لنيل ما عندهم أو طلباً للرياسة، فلا بد أن يميل مع الناس بهواهم ويتأولوا عليهم فيما أرادوا...»[96]!

ب ــ قاعدة «شريفة» لضبط كليات الشريعة: (من الاستقراء إلى القطع).

إذا كان المعنى المجرد وغير المضبوط لمفهوم المصلحة لا يمكن أن يكون ملجأ الناس في زمن التياث الظلم وتشابكها وافتقاد اليقين فيها، فإن الجويني يبادر للإفصاح عن غرضه العام وبديله المتمثل في محاولة ضبط مرجعية ومصدر **كل أمر** ضبطاً يبعد عن الهوى ويرتفع به عن مستوى **الظن والاختلاف** إلى مستوى **القطع واليقين** والإجماع: وهو يرمي من حصره «مآخذ الشريعة» ومقاصدها وكلياتها إلى إفساح المجال بعد ذلك لكل أشكال التكليف، مبيناً شمول المقاصد الكلية القطعية، المحصورة المحدودة، لما لا يتناهى من الأفعال والمواقف الإنسانية[97].

وهكذا نراه يسارع إلى تقديم قاعدة منهجية ينعتها بكونها «قاعدة شريفة»[98] تساعده على ذلك الحصر للمقاصد القطعية وقواعدها العامة، وتنبىء بمدى مساعدتها على التكيف والتطور ومراعاة المصلحة. إنه يلخّص تلك القاعدة بقوله: «**إن قواعد الشريعة متقابلة** بين النفي والإثبات، والأمر والنهي، والإطلاق والحجر، والإباحة والحظر. ولا يتقابل قطّ أصلان إلاّ ويتطرق **الضبط** إلى أحدهما، **وتنتفي النهاية** عن مقابلة ومناقضه»[99].

1) وقبل أن يشرع في تطبيق هذه القاعدة عبر زمن هذه الدائرة، وكي يوضح نجاعتها في تحقيق الهدفين المشار إليهما وفي القول بشمولية المقاصد وهيمنتها، يلجأ الجويني مؤقتاً إلى قضية جزئية تفصيلية، مشتركة

(96) الإعتصام، جـ II، ص 176-178.

(97) نفسه، فقرة: 645.

(98) نفسه، فقرة: 645.

(99) نفسه، نفس الفقرة.

بين فقه الفروع وعلم الأصول، كما أنها موضع اختلاف بين الفقهاء، ألا وهي مسألة مفهوم «النجاسة» في الشرع؛ حيث يتخذها، رغم جزئيتها، مناسبة للانطلاق نحو ما يشكل قاعدة كلية ثابتة وقطعية، من شأنها **رفع الاختلاف** حول المسألة زمن الانحطاط واندراس المذاهب ونقلتها؛ كما أن من شأن تلك القاعدة أن تعلمنا كيفية استخراج القواعد الكلية والمقاصد الشرعية من مسائل جزئية تفصيلية، حتى يتبيّن **رجوع الجزئيات إلى المقاصد والكليات**. وعند التباس الجزئيات، بسبب الاختلاف، يجب التمسك بالكليات والمبادىء العامة المضبوطة.

وهكذا يلاحظ الجويني أن «ما يحكم الشرع بنجاسته **ينحصر** نصّاً واستنباطاً؛ وما لا يحكم الشرع بنجاسته **لا نهاية له** في ضبطنا. فسبيل المجتهد أن يطلب ما يسأل عن نجاسته وطهارته من القسم **المنحصر**؛ فإن لم يجده **منصوصاً** فيه ولا ملتحقاً به بالمسلك المضبوط... ألحقه بمقابل القسم ومناقضه، **وحكم بطهارته**». ومعنى هذه القاعدة أن كل ما لم يحرم بصريح النصّ أو بالقياس على ظاهر المنصوص، يظل على **الإباحة الأصلية**. وهي قاعدة تقترب ممّا سيؤصله الشاطبي، خاصة حول مفهوم البدعة الذي حصره في الإبتداع في «الدين»... وغرض الجويني يلتقي مع غرض الشاطبي، وهو غرض مزدوج: الحكم بهيمنة الشريعة على كل نشاط الإنسان، وأنه كما يقول الجويني «لا يتصور، والحالة هذه، خلوّ واقعة في النجاسة والطهارة عن حكم الله تعالى فيها»[100]؛ ثم يتمثل الغرض الثاني بعد الدفاع عن تلك الشمولية في المقاصد، في القول برعاية الشريعة دوماً للمصلحة المضبوطة وتطويعها للمشاكل الحادثة ولظروف الحياة، خاصة إبّان زمن التراجع وافتقاد المرجعية كهذا الزمن الذي هو موضوع حديث الجويني.

وقبل أن نتابع تطبيق الجويني لقاعدته المنوه بها آنفاً، وكيف اتخذ من جزئيات وتفاصيل علميْ الفروع والأصول مجالاً لإبراز مفاهيم ومقاصد شرعية كلية قطعية... نرى من الضروري الإشارة إلى أن الجويني قد **مهّد الأرضية**

---

(100) الغياثي، فقرة: 648.

الملائمة **لتطبيق تلك القاعدة** بما أبداه خلال كتابه من حرص على التمييز بين المقطوع به والمظنون من الأحكام الشرعية، محذّراً من سلبيات الخلط الواقع بين المجالين، سواء من قِبل فقهاء الفروع أو علماء الأصول أيضاً؛ خاصة في زمن يفتقد فيه رجل العلم «المجتهد»، حيث تكثر الفتاوي المنقولة والمظنونة التي تزيد في تعميق شقة **الاختلاف**، حين تؤخذ باعتبارها قواطع تفيد الإلزام وتبغي التنفيذ والامتثال. لهذا يبدي إمام الحرمين اهتماماً كبيراً بالتمييز بين الظني والقطعي من الأحكام الشرعية، منبّهاً إلى **قلة المقطوع به** من تلك الأحكام، سواء ما تعلّق منها بالأحكام العامة أو ما اتّصل خاصة، بالأمور السياسية، معتبراً ضرورة الالتزام بما كان مقطوعاً به فحسب، وبإخضاع المظنون لأساليب الاجتهاد واحتمال الأخذ والردّ، دون ادعاء سلطة ملزمة فيه. وليس في هذا ما يشين الفقه، إذ إن «أهم المطالب في الفقه التدرب على **مآخذ الظنون** في مجال الأحكام، وهذا هو الذي يسمى فقه النفس، وهو أنفس صفات علماء الشريعة»(101).

2) كذلك ليس غريباً أن يولي الجويني اهتماماً واضحاً بالتمييز بين المقطوع به والمظنون طيلة حديثه عن الخطاب السياسي في الإسلام، هذا الخطاب المثقل بالأوامر والإلزامات! والذي رغم خطورة وأهمية موضوعه، قد كثر فيه «الخبط والتخليط والإفراط والتفريط... [ممّا أدى إلى] تنكب سَنن السداد، وتخطى منهج الاقتصاد. والسبب الظاهر في ذلك، أن معظم الخائضين في هذا الفن **يبغون مسلك القطع في مجال الظن**»(102)! ولم يكن إنزال المظنون منزلة المقطوع به والواجب المفروض ليؤدي في تاريخ الإسلام إلى تنكب سنن السّداد إلاّ لأن من شأن ذلك أن يخلق سلطة وأوامر غير مشروعة ويفرض مصالح موهومة. وقد مرت بنا بعض المراجعات التي قام بها الجويني في الخطاب السياسي في الإسلام، انطلاقاً من تمييزه بين الظني والقطعي في أحكام الإمامة. ويمكن التذكير هنا بأنه، وهو يراجع حديث الأوائل عن شروط أهل الحل والعقد في الأمور السياسية، قد نبّه إلى ما في

---

(101) نفسه، فقرة: 582.

(102) نفسه، فقرة: 69.

تلك الشروط من تشدّد وبعد عن مراعاة الواقع، داعياً إلى الاقتصار على ما لا بد منه، مؤكداً على وجوب الاكتفاء «في كل مقام بما يليق به»[103]. كما أنه عند تعريجه على عدد مَن إليهم الاختيار والعقد، ممّا أطال فيه أصحاب «الأحكام السلطانية»، يوضّح أن المقطوع به في المسألة لا يعدو أن يكون ملخّصاً في كون **الإجماع** ليس شرطاً في عقد الإمامة. ولذا نراه يبيّن في سخرية أن ما عدا ذلك من افتراض واشتراط عدد مخصوص، إن هو إلا تحكم لا يراعي **مقاصد الإمامة**. بل إن ما بناه ذلك التحكم من «براهين» وأقيسة على صحة إشتراط **عدد مخصوص** هو «من أضعف طرق الأشباه... ولست أرى - يقول الجويني[104] - أن أحكم بها في مواقع الظنون ومظان الترجيح والتلويح؛ فما الظن بمنصب الإمامة» الذي لخطورته، لا يقبل مثل هذا التحكم وهو نفس التحكم الملاحظ أيضاً سواء في كلام الأوائل أو المعاصرين للجويني (كالماوردي) عند اشتراطهم «النسب» القرشي في المتصدر للإمامة، قاطعين بأن اشتراط النسب هنا من باب المنصوص عليه، المقطوع بلزومه!

وكما سبقت الإشارة، فإن غرض الجويني ليس هو الطعن في اشتراط النسب، بقدر ما هو التشكيك في صيغة «القطع» التي استند فيها القائلون بالنسب على نصّ الحديث: «الأئمة من قريش»؛ وهو حديث، رغم شهرته، لا يبلغ رواته عدد التواتر. وعليه فهو لذلك حديث «لا يقتضي... **العلمَ** باشتراط النسب في الإمامة» وإن كان الاستناد على الإجماع الحاصل في المسألة من شأنه وحده إضفاء ذلك اليقين على اشتراط النسب الذي لا يُقبل إلا بإدراجه ضمن «مقاصد» الإمامة المعروفة[105].

---

(103) نفسه، فقرة: 76-91. وسيردد الغزالي نفس هذا النقد ضد الكتابات السياسية في الإسلام، واصفاً تشددها بخصوص شروط الإمامة بأنه «هجوم على الأحكام الشرعية وتصريح بتعطيلها وإهمالها». انظر: المستظهري، ص: 169 - 170-176-177. وهو ما سيفعله أيضاً بعده العز بن عبد السلام في قواعد الأحكام، ج I، ص 68-72.

(104) الغياثي، فقرة: 84.

(105) في ضوء ما سبق بيانه بخصوص رأيه في قيمة النَسب في الإمامة، نلاحظ تكرار نفس التبرير عند الغزالي: فضائح الباطنية (= المستظهري) الباب IX. قارن أيضاً: الجابري، بنية العقل العربي، ص 565، حيث يدافع عن حضور مفهوم المقاصد عند ابن خلدون، متخذاً من تفسير هذا الأخير=

3) لقد كان الهدف من مراجعة الجويني لمثل هذه المسائل في الإمامة التنبيه إلى ضرورة الوعي **بقلة المقطوع به في مجال التنظيم السياسي** ممّا يترك الباب واسعاً للمظنون المجتهد فيه. وهو ما يعني أن هذا المجتهد فيه أو المظنون لا يقوم على غير رعاية المصلحة المضبوطة والمقاصد العامة، دون احتفاء كبير بالرسوم والأشكال. وبناء على هذا فقد ارتأى الجويني، في باب الإمامة، أن المقصد العام من البيعة إنما هو حصول الشوكة وقيام النظام وبذل الطاعة، وهذا المقصد لا يثبت حتماً بعدد مخصوص من المبايعين يتمتع، كما زعم الماوردي، بصفات وشروط خلقية وفكرية؛ وإنما المهم أن تحصل البيعة بفضل مَن إليهم الشوكة التي هي أساس الإمامة وقاعدتها الأولى. وعليه فلا اعتبار هنا بالعدد؛ إذ «قد» يمكن الاكتفاء في العقد **ببيعة الواحد**، إذا كان في وقته هو صاحب الشوكة. وإذ ينبه الجويني إلى أن قوله بإمكانية الاكتفاء ببيعة الواحد ليس من باب المقطوع به، غير أن احتمال القول بإمكانيته قائم على مراعاة «مقصد الإمامة وسرّها، فإن الغرض حصول الطاعة»[106]. والمهم أن «معظم مسائل الإمامة عرية عن مسالك القطع، خلية عن مدارك اليقين»[107].

لذلك نراه ينهج نفس المسلك عند حديثه عن اختلاف القدامى بشأن جواز أو منع خلع الإمام لنفسه أو مشكلة الفاضل والمفضول التي بيّن ضرورة مراعاة الوقت في التقديم والتأخير لأحدهما دون الآخر[108]، باعتبار أن كلّ ذلك «مظنون، لا يتطرق إليه في النفي والإثبات قطع...»[109]. وليست

= لاشتراط النسب القرشي دليلاً على مراعاة «المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصود من مشروعيتها...». وهذا تعليل واضح عند الجويني قبل غيره.

(106) الغياثي، فقرة: 83-91. وسوف يقول الغزالي، وهو يرد على نقد الشيعة لمفهومي الاختيار والإجماع: «والذي نختاره أنه يكتفي بشخص واحد، يعقد البيعة للإمام، مهما كان ذلك الواحد مطاعاً ذا شوكة... إذ في موافقته موافقة الجماهير...» المستظهري، ص 176-177 ممّا تكاد ألفاظه نفسها ترجع إلى شيخه دون أن يشير إليه أو يحيل إلى مصدره! قارن أيضاً بأخِر كتابه الاقتصاد في الاعتقاد.

(107) الغياثي، فقرة: 96.

(108) نفسه، فقرة: 246-257.

(109) نفسه، فقرة: 191.

مراجعاته للكتابات السياسية الدارجة في «الأحكام السلطانية» إلا إنعكاساً لهذا المبدأ ومراعاة منه لمقاصد الإمامة وللمصلحة العامة المتوخاة. وإذا كانت تلك الأدبيات السلطانية **يطغى عليها منطق «الشروط» على حساب منطق «المقاصد»** المراعية للواقع وللمصالح المتوخاة، فإنه «لا يخفى على منصف أن اشتراط **دوام التقوى** [مثلاً] يجرّ قصاراه عسر القيام بالإيالة العظمى»؛ ولو صرنا وراء هذا الشرط «الأخلاقي» لمَا سلِم الإمام يوماً من نقد لجميع أفعاله وأقواله! ولو اعتبرنا مجرد «الفسق» موجباً لانخلاع الإمام لكنّا كمن يشترط العصمة، ولاستحال بذلك «استمرار مقاصد الإمامة» ولأدّى الأمر إلى إسقاطها جملة[110]!

ج ـ تأسيس القطع ومشكلة مفهوم الإجماع: وبذلك يرجع الجويني إلى ما قرّره في مستهل كتاب الغياثي من أنه لا قطع في السياسات إلا إذا كان سنده الإجماع، اعتباراً لكون هذا الأخير من القواطع السمعية، بجانب النص والخبر المتواتر. ونظراً لكون هذين الأخيرين لم يتعرضا بالتفصيل لشؤون الإمامة فقد **آلت المرجعية السياسية إلى الإجماع لالتماس ما هو قطعي فيه** فـ «كل ما لم يصادف فيه إجماعاً، اعتقدناه واقعة من أحكام الشرع، وعرضناه على مسالك الظنون عرضنا سائر الوقائع. **وليست الإمامة من قواعد العقائد**» التي تتطلب القطع[111].

وهنا يجد الجويني نفسه مدفوعاً للتوضيح والمراجعة النقدية لهذا المصدر للقطع الذي هو الإجماع، والذي طالما رجع إليه أبو الحسن الماوردي وأمثاله من كتّاب الأحكام السلطانية لإقامة أحكامهم عليه؛ حيث يعتقد الجويني أنه يقوم بأول محاولة في الإسلام لتحديد وضبط هذا المفهوم، قائلاً عن نفسه إنه افتتح في إثبات حجيّة الإجماع وضبط مفهومه وحصر مجاله **قاعدة** لم يسبق إليها. وإن كان ما قرّره في ذلك لا يخرج عما انتهى

---

(110) نفسه، فقرة: 144-147. ومن المعلوم أن الجويني يقول بجواز «الخروج» إذا اقتضت ذلك المصلحة الراجحة. نفسه، فقرة: 156-158. فقرة: 163؛ 175-184 ونفس الموقف عبّر عنه الغزالي آخر كتابه الاقتصاد في الاعتقاد.

(111) نفسه، فقرة: 72، أيضاً فقرة: 221.

إليه ابن حزم وما أشار إليه الشافعي قبلهما... والمهم أن غرض الجويني من هذا الضبط يظل هو تحديد وتضييق وحصر مجال الإجماع **ممّا يندرج تحت قاعدته «الشريفة»** التي بشّر بها آنفاً. فالإجماع الذي **يبعد عن الظن** ويكون **مصدر القطع** في الأحكام ويقتضي الأمر ويستوجب بالتالي **الطاعة** يلزم أن تتوفر فيه العناصر السبعة الآتية:

1) إن مضمون الإجماع ومقصوده ليس أبداً في كثرة العدد، بل هو بالتحديد إجماع **علماء الأمة** دون غيرهم من العوام، فلا عبرة بإجماعهم، مثلما لا عبرة بإجماع وجهاءوعوام الملل الأخرى، «وعددهم» يزيد بأضعافٍ على عدد ملّة الإسلام!

2) **إطباق** أولئك «العلماء» واتّفاقهم حول المسائل المتعلقة مباشرة **بالأوامر** والزواجر أو التحليل والتحريم.

3) العلم بكونهم **في اتفاقهم ذلك «ما تواطؤوا على الكذب** على عمد».

4) أن يتم اتفاقهم ذلك **«وهم متبدّدون في الأقطار** ومشتتون في الأمصار مع تنائي الديار...»

5) ألا يكونوا في اتفاقهم ذلك **خاضعين لضغط حاجة** «ولا يجمعهم ربط على وطرٍ من الأوطار».

6) وبعد كل هذا لا بد من اشتراط **تقادم الزمن على إجماعهم** وانتشار العلم به.

7) وأخيراً، إذا تم ذلك، يُشترط **عدم التراجع** عمّا تمّ بشأنه الإجماع وتزكيته من قِبلَ علماء العصور التالية[113].

ولا ريب أن مثل هذا التشديد في ضبط شروط الإجماع صادر عن الرغبة في ضبط مصدر «السلطة» في الإسلام، ونابع من إدراك لخطورة «الأمر»

---

(112) نفسه، فقرة: 62.

(113) نفسه، فقرة 54.

الذي يفرض الطاعة ويستوجب الانقياد والالتزام، كما أوضح ذلك في نفس الوقت ابن حزم. لكن الجويني، شأنه شأن ابن حزم، ينبه إلى أن الإجماع لا يمكنه أن يتم بتلك الشروط الدقيقة إلا حول **قاطع شرعي سمعي** «ولولاه لاستحال أن يقطعوا في مظنات الظنون»[114]. وسواء وقف الناظر في إجماع علماء الأمة على المآخذ الشرعية القطعية لإجماعهم أم لم يقف عليها، فإن عليه أن يعلم أنه لم يكن لهولاء أن يجمعوا، بعد تلك الشروط الدقيقة «ويتفقوا على القطع من غير معنى [في الشرع] يوجب القطع»؛ إذ لا إجماع من غير استناد إلى الشرع نفسه وإلى قواطع أدلته.

ولا يجوز الاعتراض هنا بأن الشروط السابقة للإجماع قد تتوفر بين أتباع المذهب الفقهي الواحد، فنعتبر إجماعهم بالتالي حول قضايا مذهبهم الخاص هو «الإجماع» الشرعي. إن هذا لا يجوز، من حيث أن مجتهدي المذهب وناقلي علمهم يعترفون أنهم جميعاً، مهما كثر عددهم وانتشر مذهبهم، مجرد مجتهدين ظانين «ولا يقطعون بأن خصومهم مبطلون». فالخروج من ثم عن «المذهب» ليس خروجاً عن قواطع الأدلة وضروريات الشريعة، التي عليها وحدها يجب أن يستند الإجماع الشرعي الذي يصبح - من ثم - **القاعدة التي تضيق عندها أسباب الاختلاف** القائم بين الاجتهادات الفقهية؛ ممّا يجعل من الإجماع «مناط الأحكام ونظام الإسلام... ومعتصم المسلمين»[115].

وبهذا يصبح الإجماع المراد إثبات شرعيته وإناطة الأحكام القطعية به، في نفس قوة العرف والعادة والطبيعة أيضاً. وحيث أن اطراد هذه العناصر الثلاثة الأخيرة بلغ من القوة والوضوح، بحيث يتعذر تقدير تخلّفه - وما ذلك إلا لوجود «سبب جامع» وراء ذلك الاطراد - كذلك الشأن في الإجماع الشرعي الذي ما كان يحصل «من غير سبب **مقطوع به سمعي**». وهذا هو مصدر القطع في

---

(114) نفسه، ونفس الفقرة. ولذلك لاحظ القرافي المالكي أن إمام الحرمين قد «سلك طريقاً آخر، وهو أن إجماعهم [= الصحابة] على دليل قاطع، أوجب لهم الإجماع، فيكون قولهم حجة لذلك القاطع لا لقولهم». شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول.

(115) نفسه، فقرة: 58.

الإجماع[116].

وحتى يتم التأكيد على الطابع اللاّشخصي للإجماع ودفع كل ما يوهم بإمكانية استناد **سلطة الأمر** المقطوع به إلى مجرد أفراد يجمعون على أمر، ينبه إمام الحرمين بشدة إلى أن بيانه السابق يفيد أن «**الإجماع في نفسه ليس حجة**»[117]، إذ يستحيل في الإسلام تفويض سلطة الأمر لشخص أو لأشخاص، مهما علت منزلتهم أو كثر عددهم، دون أن يكون سندهم قواطع شرعية ومقاصد كلية ثابتة، بل إن الرسول نفسه لا ينهض بذاته دليلاً قطعياً على صدقة؛ إذ لا بد من معجزة هي مستنده تشهد بصحة قوله وتفرض تصديقه وتلحقه بمصدر الشرعية الذي هو الله نفسه. فكذلك الشأن في الإجماع، إنه مشعر بأن الحجة ليست في مجرد قول المجمعين، ولكنها في مستندهم الشرعي الذي هو وحده مصدر القطع في الإسلام.

وبذلك يتم للجويني ضبط وتحديد وحصر مصدر القطع والأحكام القطعية في الإسلام ويبقى بعد ذلك الباب واسعاً للمظنون من الأحكام الذي يتأسس على الاجتهاد والقياس وطرق الاستنباط المعروفة، القائمة على رعاية المصلحة ومقاصد الشريعة. وهي المصالح والمقاصد التي يعتبّر الإجماع، المنوّه به سابقاً، ضابطاً لها ومحدّداً لطبيعتها وشروط رعايتها، خاصة في زمن افتقاد المرجعية العلمية والسياسية.

د ــ «الأحكام السلطانية»: التباس المسالك والأحكام! هذا، ولعل ذلك التأكيد من قبل الجويني على ضرورة التمييز بين المقطوع به والمظنون، خاصة في مجال السياسة والإمامة، هو الذي يفسّر تتبعه بالنقد الشديد للكتابات السياسية لمعاصره أبي الحسن الماوردي كما تمثلت في **أحكامه السلطانية**. وتتخلص المؤاخذة الكبرى للجويني على مشروع الماوردي في كون هذا الأخير، في تنظيراته السياسية، قد خلط بين مواضع القطع والظن، فلم يستبن أحدهما من الآخر! وهو الأمر الأهم في كل كلام عن السياسة في

(116) نفسه، فقرة: 59. وكل هذا يوضح مدى التوافق بين موقف الجويني وابن حزم حول مفهوم الإجماع...

(117) قارن بنفس الموقف عند الشاطبي، الموافقات، جـ II، ص 50-51.

الإسلام. وأن سبب كل هذا كامن في غياب وعي لديه بالمقاصد الكلية للإمامة والسياسة:

فإذا كان الماوردي، بخصوص عدد «أهل الحل والعقد»، ممّن تُوكل إليهم مهمة تعيين الإمام، قد اقتصر على إيراد الاختلاف حول ذلك العدد وترك الموضوع هكذا ـ مطروحاً بأقيسته الفقهية ـ معلّقاً بين الظن والقطع[118]، فإن الجويني ـ كما مرّ بنا ـ حرص بصدد هذه المسألة أن يوضح أن «هذه المذاهب لا أصل لها من مأخذ الإمامة...» وأن طرق احتجاجها وأقيستها «من أضعف طرق الأشباه، وهي أدون فنون القياس في الشرع»! وأن العبرة بالشوكة لا بالعدد. وكما قد تتحقق الشوكة بالعدد الكبير، قد تتحقق بالواحد، وقد يغني فيها الواحد حيث لا يفيد الكثير. وهذا المقصد هو **المقطوع** به والمطلوب توفره في المسألة[119]. لهذا يبدو أن الجويني لا يشاطر المتأخرين في تقويمهم الإيجابي لكتابات الماوردي السياسية التي أصبحت، من وجهة نظر الجويني، لا تعدو أن تكون مجرد ترتيب وتبويب، ومحض نقل وترديد لكلام الماضين «مع خبط كثير في النقل وتخليط وإفراط وتفريط... من غير دراية وهداية»! والمهم أن نعرف أن مصدر كل هذه السلبيات في كتاب الماوردي ناجم، حسب اعتقاد الجويني، عن كون «شرّ ما فيه، وهو الأمر المعضل الذي يعسر تلافيه، سياقه **المظنون والمعلوم** (= القطعي) على منهاج واحد! وهذا يؤدي إلى ارتباك المسالك... **والتباس اليقين بالحدوس**»[120].

غير أن إمام الحرمين لا يلبث أن يعود في مكان لاحق من كتابه ليفسّر علة هذا النقد الذي خصّ به الماوردي، دون غيره، وسبب مؤاخذته الكبرى له بكونه **خلط بين مجال الظن والقطع**؛ فيذكر أن صاحب الأحكام السلطانية، بعد أن اقتصر على نقل المذاهب والمواقف السياسية، **لم يحاول البرهنة** على صحة ما اختاره من بين تلك المذاهب والأقوال، سواء على طريق القطع أو الظن. وإذا كان أحسن ما في كتابه حسن التبويب والتقسيم، على غرار تبويب الفقهاء لعلمهم، فإن

---

(118) انظر الأحكام السلطانية للماوردي، ص 7.

(119) الغياثي، فقرة 83-91.

(120) نفسه، فقرة: 209.

مضمون ذلك كله خال من توضيح **«القواعد والأصول»** التي يجب أن يرتكز عليها ذلك المضمون وتندرج تحتها مسائله وأقسامه. ولعل هذا الغياب للقواعد والأصول التي يندرج تحتها الخطاب السياسي هو الذي جعل الماوردي، فيما يظن الجويني، يتجه نحو «الفقه» يلتمس فيه طريقته **وينشىء قوله في السياسة على غرار القول الفقهي**؛ حيث «ذكر كتباً (= بواباً) من الفقه، فسردها سرداً وطردها على مسالك الفقهاء طرداً، ولم يأت بها **منقّحاً موضّحاً»**[121]؛ فلم يتوضح بذلك طريق الظن من طريق اليقين في السياسة التي تقتضي عند الجويني خطاباً جديداً **يتجاوز «فن الفقه» الذي حصر الماوردي فيه نفسه**[122]. وعليه فالماوردي حين لم يراعِ في تنظيره السياسي، الأصول والقواعد والمقاصد العامة، ولم يميّز بالتالي بين المقطوع به والمظنون من أحكامه السياسية، فكأنه بذلك قد طوّع فكره وطوّع الشريعة لصالح رجل السياسة، ولعل هذا هو الذي يفسّر النقد اللاذع، الذي كان الماوردي هدفاً له في كتاب «غياث الأمم».

5ـ قطعية المقاصد وضرورة نخل الشريعة

هكذا يعتقد الجويني أنه قد مهّد الأرضية الأساسية للجواب عن سؤاله الأساس: ما العمل وما المرجعية في زمن التياث الظلم، وعلّل بما فيه الكفاية موجب عدم الركون في هذا الزمن إلى مطلق المصلحة، مقابل ضرورة التماس مرجعية قائمة على اليقين والقطع؛ وذلك **الالتماس يكون ليس من الأحكام الظنية للفقه وأصوله**، بل من مقاصد شرعية كلية، محصورة مضبوطة، وفقاً للقاعدة التي نوّه بها سلفاً والتي نود الآن تتبع صور تطبيقاتها بمناسبة ذلك السؤال المشروع: **ماذا يلزم جمهور الناس عند انعدام المفتين، مراعاة لمقاصد الشريعة العامة؟**

أ ـ إن حديث الجويني طيلة كتابه وعبر دوائره الزمنية التي اشتمل

---

(121) نفسه، فقرة: 303.

(122) نفس المصدر والفقرة. ولا يخفى تأثير الظرف السياسي الدقيق الذي جعل الماوردي يولي الأسبقية لتوسيع سلطة الخليفة وتأكيد حقوقه على الرعية، دون اهتمام موازٍ بضبط تلك السلطة وتوضيح حدودها الشرعية... ولعل ارتباطه بالبلاط العباسي منه أن يتخذ مواقف كهذه التي يعرب عنها الجويني....

عليها، لم يفتأ يشير ضمناً أو صراحة إلى ضرورة تجاوز الأحكام الظنية، المترتبة على القياس الفقهي والمتمثلة في نتائج علم الأصول، **التماساً لقواعد جديدة** مؤسَّسة على مقاصد شرعية عامة تسمح لأجل ذلك، بالوصول إلى القطع واليقين. وإذا كان الشاطبي سيفتتح **للموافقات** بذلك الإعلان أو البيان الذي سيبني عليه مشروعه، وهو «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية»[123]، فإنما عني بذلك جانب المقاصد العامة التي كادت تُهمل لدى علماء الأصول. وهي المقاصد التي ستسمح لديه بالكلام عن علم جديد مستقل عن علم الأصول في صورته القديمة. ولهذا نرى الشاطبي يبيّن مصدر القطع في تلك الأصول بملاحظته «إنها راجعة إلى كليات الشريعة وما كان كذلك فهو قطعي»[124].

ولا نبالغ إذا قلنا إننا واجدون هنا عند الجويني ما يجوز نعته «بالوعي» بالمقاصد الشرعية كمفهوم جديد في حاجة إلى إعادة ضبط، دفعه أن يقول عن كتابه جملة، والذي طرح فيه ذلك المفهوم، إنه «كم فيه من عُقَد من مشكلات فضضتها، وأبكار من بدائع المعاني افتضضتها»[125]! بل نراه يؤكد أن الغرض الأعظم من كتابه هو ذلك الركن الثالث والأخير من الكتاب، وهو الركن الذي ظهر فيه وعي الجويني بمفهوم المقاصد واضحاً؛ حيث أصبح هذا المفهوم مرشداً له نحو حلّ مشكلات عملية ظلت في مرتبة «الاختلاف» ولم تخرج عن درجة الظن. وإذا كانت المشاكل العملية الملحة، كما لاحظ ديكارت، مشاكل مستعجلة، لا تتطلب التوقف والتريث والاختلاف والظن، فلا سبيل لرفع ذلك الاختلاف وإمداد الجمهور ـ خاصة إبّان زمن التراجع والظلم ـ إلا بما يقطع دابر الظن، وذلك يكون باليقين المؤسَّس على مقاصد تمثل «سرّ الشريعة».

---

(123) الموافقات، ج 1، المقدمة الأولى، ص 29.

(124) نفس المصدر والصفحة. وانظر تحليلنا لهذه المقدمة الأولى في الموافقات ومعنى انتصاب الشاطبي فيها مدافعاً عن موقف الجويني، ذاكراً له باسمه، منتصراً لرأيه في قطعية المقاصد والأصول الشرعية... انظر الفصل السادس آتي قريباً.

(125) نفسه، فقرة: 249.

وإذا كانت فكرة «المقصد الشرعي» متداولة لدى سائر علماء الأصول، إلا أنها ظلت مع ذلك مجرد مفهوم خادم لعلم أصول الفقه، يساعد على توجيه القياس لإنشاء أحكام تظل في أغلب الأحيان، أحكاماً «ظنية». في حين أن **البعد الجديد** الذي يريد الجويني إضفاءه على المقاصد الشرعية، كونه يفك من نطاق ظنية الأحكام في علمي الفقه والأصول، ويطمح إلى إنشاء أحكام يقينية **في وقت لم يعد يجدي فيه سوى التمسك بما هو يقيني والتخفيف من كثرة الظنيات والاختلافات!** ولا شك أن مشروع الشاطبي في «موافقاته» لن يخرج عن تأسيس اليقين ورفع الاختلاف والظن...

وهكذا، ونظراً لأهمية مشروع الجويني المشار إليه، فقد أخّره صاحبه إلى هذا الركن الأخير الذي اعتبره غرضه الأعظم، وأعرب عن اعتقاده أنه أتى فيه بالعجائب والآيات، وأبدى فيه «من سرّ الشريعة ما لم يجر في مجاري الخطرات»[126]! وإذا كان إبراز **سرّ الشريعة** ومقاصدها العامة بهذه الأهمية فإن ذلك آت ممّا يترتب عليه من حلول عملية، أخلاقية وسياسية، في زمان ذهاب حملة الشريعة جملة وتشابك المسالك. فيكون مشروع إبراز سر الشريعة ومقاصدها العامة وقواعدها الكلية المخرج الذي يغاث منه الناس «والأمر الأعظم الذي يطبق الأرض فائدتُه، وتستفيض على طبقات الخلق عائدته»[127]!

غير أن الحديث عن أسرار الشريعة وإبراز مقاصدها العامة لا يمثل مجرد كلام جديد أو علم ينضاف إلى بقية العلوم الإسلامية، وإنما هو ـ نظراً لما يُعلّق عليه من أمل الإنقاذ ـ يمثل **مشروع علم أو معرفة** يتصورها الجويني أنها «**نتيجة** بحور من العلوم... لا تفي ببدائعها الأيامَ والأعوام، وقلّما تسمح بجمعها، لطالب واحد، الأقدار والأقسام»[128]! وبغض النظر عن اعتقاد الجويني أنه ذلك الواحد الذي نبّه على علوّ قدر هذا «العلم» الذي يمثل زبدة علوم الإسلام، فإننا نلمس وعياً بأن الحديث عن مقاصد الشريعة، وخاصة عن الدور المنوط بها في عملية الإنقاذ، يتطلب «نخل الشريعة» وإحكام «أصولها وفصولها» و«استبانة كلياتها وجزئياتها»؛

---

(126) نفسه، فقرة: 559.

(127) نفسه، نفس الفقرة.

(128) نفسه، فقرة: 567.

الأمر الذي يجعل من تأسيس الكلام عن مقاصد الشريعة وتمييزه عن علمي الفروع والأصول **تأسيساً لعلم** «لا يوازنه مطلوب من هذا الفن علواً وشرفاً»! وإن من شأن إعادة تقويم الفروع والجزئيات في ضوء تلك المقاصد والكليات أن يزداد المتأمل فيه اهتزازاً وابتهاجاً على حدّ قول الجويني [129أ] بما يراه من ترتيب في إقامة الفروع على قواعد عامة وإرجاع هذه الفروع إلى أصول ومقاصد كلية.

وهكذا نلاحظ أن حديث الجويني عن «المقاصد الشرعية» العامة **لم يأت عرضاً**، بل جاء كلامه عنها مقصوداً؛ بَشَّر به منذ بداية كتابه، حينما أكّد ظنية القياس الفقهي، مميّزاً بينه وبين ما يُعد مقطوعاً به من المبادىء والمقاصد. وإذا كان الفقه، بفروعه وأصوله، ملجأ الناس ومناط الهداية زمن الأئمة المجتهدين ثم زمن الفقهاء المتمذهبين، فإنه لا ملجأ لهم ولا عاصم زمن التياث الظلم سوى إعادة تأسيس لجملة علوم الفقه على أساس مقاصد شرعية كلية عامة. [129ب]والملاحظ أن الجويني يعرب عن اعتقاده بأن الحديث عن مقاصد الشريعة، كعلم بديل «مهيمن»، لا يحمل دلالته الحقيقية إلا **بمناسبته الكبرى** التي هي الانحطاط السياسي والفكري الشامل، وانعدام المفتين الأكفاء. فالشرع ينزل بحسب حاجات أهل الزمان، وعلم أصول الفقه، كعلم الفروع، لا يكون له دور إلا زمن المجتهدين أو زمن أتباعهم المقلّدين؛ في حين أن هذا العلم المهيمن لا يكسب مشروعيته إلا حين التياث الظلم، وليس قبل ذلك[130]، ممّا يجعل **إشكالية علم مقاصد الشريعة تحيل دوماً إلى مشكلة الانحطاط السياسي والاجتماعي** وهو الانحطاط الذي يجب العمل على تجاوز عوائقه وإغاثة الناس في التياث ظلمه.

هذا ما يحملنا على الاعتقاد بأن المقاصد الشرعية في تصور إمام الحرمين **ذات ارتباط قوي بالمشكل الاجتماعي والسياسي**؛ يزكي ذلك

(129 أ) نفسه، فقرة: 649.

(129 ب) انظر أصل تقسيم الجويني لكليات الشريعة إلى الضروريات والحاجيات والتحسينات وكذا تقسيمه للضروريات منها إلى عصمة أو حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. الجويني، البرهان: القاهرة: دار الأنصار، ط 2، ج II، ص 923-926؛ 1150-1151.

(130) انظر مثلاً: فقرة: 632 ـ من غياث الأمم.

كون الجويني لم يفصّل القول في مفهومه عن المقاصد الكلية للشريعة إلا في القسم الثالث والأخير من الكتاب، بعد **أن اكتملت لديه كل أشكال التراجع السياسي، والانحطاط الاجتماعي، والفراغ الفكري**، والذي تحقق منه أو افترض وقوعه. وهذا هو الذي يعطي «معنى» للحديث عن المقاصد الكلية[131] كبديل يعلّق عليه كل الأمر ويجري «مجرى الأسس والقاعدة والملاذ المتبوع الذي إليه الرجوع»[132].

من ثم حرص الجويني في هذا الركن الذي تخيل فيه خلوّ الزمان عن المفتين ونقلة المذاهب جميعاً، أن يوضح كيفية استنباط القواعد الكلية ومقاصدها الشرعية العامة من قضايا جزئية تفصيلية؛ **ليبيّن رجوع الجزئيات إلى الكليات والمقاصد**، وليؤكد أنه عند التباس الجزئيات، بسبب الاختلاف والظن (أو بسبب الجهل وانعدام المفتين ونقلة المذاهب) يجب التمسك بالمبادىء العامة والمقاصد الكلية.

ب ـ وهكذا، وفي ضوء تأكيده السابق على كون آيات الأحكام محصورة، مضبوطة المصادر ومعدودة القواعد، وبعد إشادته بتلك القاعدة المنهجية الأخرى التي سمحت له ـ بفضل الاستقراء والاستنتاج والقول بالمقاصد الكلية ـ بحصر مجال اليقين في الأحكام الشرعية والتي جعلته، بذلك الحصر، يضفي أكبر قدر من الحركية والاختيار على كلّ ما خرج عن ضبط ذلك اليقين[133]؛ في ضوء كل هذا يعود الجويني إلى ذلك المفهوم الفقهي الجزئي الذي تستهل به كتب الفقه أول باب من أبوابها، وهو «كتاب الطهارة». وقد بلغ من الاختلاف حول معنى الطهارة أن أصبح أكثر المفاهيم الفقهية احتمالا للتفصيل والتفريع والإطناب وأكثرها مدعاة للاختلاف بين علماء الفروع والأصول كذلك!

---

(131) واضح من أطروحتنا أن هذه العلاقة الجدلية بين الوعي بالانحطاط وضرورة الانعتاق منه وبين التفكير في «المقاصد الشرعية» تبدو جلية في موقف الجويني والشاطبي ولدى الحركة السلفية والإصلاحية العربية الحديثة أيضاً...

(132) نفسه، فقرة: 638.

(133) إذ بفضل حصر وضبط الأصل الشرعي «تنتفي النهاية عن مقابلة ومناقضة». فقرة: 645. وسوف يتبيّن لنا مقدار التقاء غرض الجويني من هذا الضبط بغرض الشاطبي من قوله بالمقاصد ونقده للبدع...

فبعد إشارته إلى تردد المذاهب في مسألة الماء الطهور بين التخفيف والتشديد، يتقدم الجويني لإنشاء قول جديد في الموضوع مراعياً بعض القواعد الكلية والمقاصد الشرعية العامة، مفترضاً في البداية خلوّ الزمان عن المفتين وعن نقلة المذاهب ومقلديهم؛ وهو الذي تمثله دائرة الخلاء التام في الزمان الإسلامي، حيث يلتبس على الناس فيها كل تلك الأقوال والتفاصيل الفقهية. فيلاحظ الجويني، بعد افتراضه حلول هذا الزمان، وجوب الانطلاق لمعالجة مشكلة الماء والنجاسة من جملة مفاهيم واعتبارات تتنزل منزلة «الضرورة» التي لا ترتفع وتمثل «**قواعد كلية** تخامر العقول من **أصول الشريعة** لا تكاد تخفي وإن **درست المذاهب**»[134]:

ذلك أن استعمال المياه ضرورة من **ضرورات حفظ النفس** والحياة، كما أنه ضرورة في مختلف أنواع الطهارات وطرد النجاسات؛ وحيث إن اجتناب النجاسة من المعلوم بالضرورة من الشريعة، فإن هذا يعني **التيقن**، عقلاً وشرعاً، من ضرورة استعمال الماء وضرورة اجتناب النجاسة. وبما أنه لا سبيل لتصور الطهور **الخالص**، إذ الحياة «مزيج»، والطهور فيها مختلط بالنجس[135]. «ولم يخف على ذوي العقول أن النجاسات لا تؤثر في المياه العظيمة»، فإن ملجأ الناس عند اختلاف الأقوال، ومستمسكهم عند التباسها، إنما يكون بما يعتبر **يقيناً** أو ما هو في حكم اليقين. وبناء عليه، ونظراً للاعتبارات السالفة، فإن **كل** «**من استيقن** نجاسة اجتنبها، ومن استيقن خلوّ ماء من النجاسة لم **يسترب** في جواز استعماله. وإن شكّ، فلم يدر، **أخذ بالطهارة**»، خلافاً للمذاهب التي تجعل الشك خروجاً من اليقين. في حين أن الجويني يرى أن اليقين لا يرتفع بمجرد الشك، وأن في ذلك التشديد على طلب الماء الطهور الخالص ـ كما يلاحظ مثلاً عند الشافعية ـ حرجاً **تتنزه عنه**

---

(134) نفسه، فقرة: 659.

(135) لقد رأينا كيف أولى عز الدين ابن عبد السلام مسألة الاعتراف بالواقع «المزيج» والاقتصار على طلب الممكن أهمية كبرى، نظراً لما يترتب على ذلك من قدرة على التكيف «لأن المصالح الخالصة عزيزة الوجود، وكذلك المفاسد المحضة...». وهو في كل هذا تابع للغزالي وللجويني قبله، انظر قواعد الأحكام، ج I، ص، 5، 4، 9، 12، 13، 46، 51، 71، 75، 83، 95، 108.

مقاصد الشريعة، و«المشقة تجلب التيسير»، فلا يمكن للشريعة أن تقصد تكليف ما لا يطاق. ولهذا فـ«تكليف ماء مستيقن الطهارة، بحيث لا يتطرق إليه إمكان النجاسة عسر الكون... ولو كلِّف الخلق طلب يقين الطهارة في الماء لضاقت معايشهم... ثم لم يصلوا آخراً إلى ما يبغون»[136]!

لذلك كان **المخرج من اختلاف المذاهب**، خاصة عند خلو الزمان عن حملتها، عدم الالتزام بغير ما تحقق لدى الإنسان **أنه اليقين**، سواء بحصول النجاسة التامة أو الغالبة، وإلا وجب «استصحاب الحكم بيقين طهارة الأشياء». وهنا نلاحظ أن الجويني، مدفوعاً بهاجس التيسير والتمكين من القدرة على التكيف، يسارع إلى تطبيق القاعدة التي نوّه بها أولاً، فيلاحظ أن «المحكوم بنجاسته معدود محدود»، وأن فيما عدا هذا المحدود المعلوم فإن «الأصل طهارة الأشياء [137أ]». وهو ما يجعل **دائرة اليقين تضيق في مجال التحريم** للأعيان النجسة، مقابل **اتساع دائرة اليقين في مجال الأخذ بما لا نهاية له** مما لم يحكم الشرع بنجاسته.

وإن من شأن هذا الاتساع لدائرة المباح، مقابل تضييق دائرة الحرام، أن يمكّن الإنسان من الخروج من تشديد بعض المذاهب. وإذا كان اختلاف المذاهب عند وجود حملتها، والتباس أقوالهم [137ب] حول حدود الطهارة والنجاسة موجباً للمصير إلى أن الأصل في الأشياء الطهارة، فذلك المصير أولى بزمن انعدام المفتين وافتقاد حملة المذاهب جملة! إنه الزمن الذي تُعوّض فيه سلطة المذاهب المتراجعة بسلطة أخرى أقوى نفوذاً وأكثر رسوخاً، عبر العادات والأعراف التي لن تزداد بالتباس المذاهب وغياب حملتها إلا سيطرة وتسلطاً، وركوناً إلى مجرد الظن الذي ليس له حظ من اليقين. لذلك كان إنقاذ إنسان زمن التياث الظلم قائماً على الرجوع إلى النصوص الشرعية الأصلية وإدراك ضوابط أحكامها اليقينية، بما يساعد على **حصر الأحكام**

---

(136) الغياثي، فقرة: 658.

(137أ) نفسه، فقرة: 264.

(137ب) كما هو الحال بالنسبة لأقوال الشافعية التي لا يتأخر الجويني والغزالي عن نقدها. قارن أيضاً مقدمة الجزء الأول من المدارك للقاضي عياض.

المنصوصة وإطلاق ما ليس منصوصاً على حكمه. كل ذلك طلباً للتيسير ودفعاً للمشقة وللتكليف بما لا يطاق.

وبخصوص هذه القواعد التطبيقية وأمثالها، نلاحظ أن الجويني لم يقف طويلاً عند قاعدة «رفع المشقة»، المعروفة جداً بين علماء الأصول إلا ليبني عليها **قولاً جديداً** يليق بزمان تراجع علم الأصول ذاته وبقاء الوعي بمقاصد الشريعة فقط. إذ الملاحظ أن الشرع لا يعفو فحسب عن الأعيان التي يشك في نجاستها أو طهارتها، بل إنه يعفو أحياناً كثيرة حتى عن بعض الأعيان التي تكون نجاستها موضع يقين، ومع ذلك يقع العفو عنها اعتباراً لمشقة التحرز عنها وصعوبة اجتنابها[138]... وإذا كان هذا واقعاً زمن العلم بالمذاهب وتوفر المجتهدين والمفتين، فحري أن يُعمَّم زمن طغيان الشك وكثرة الظنون وانعدام اليقين؛ هذا اليقين الذي من شأن طلبه زمن التياث الظلم وغياب المفتين أن «يضيق متنفس الرجل ومضطربه في تصرفاته... التي يجريها في عاداته، ويجهده ويكدّه مع اعتدال حاله»[139]!

وحيث إن المشقة غير مقصودة شرعاً، فإن المصير إلى التيسير وعدم مؤاخذة المتلبس بما «يظن» نجاسته هو الأمر اللائق بهذا الزمن، **زمن التخفيف ورفع الحرج**. وذلك «ممّا يقضي به **كلّي الشريعة** عند فرض دروس المذاهب في التفاصيل»[140]؛ فعند توقع هذا الافتراض، لا مخرج من ضيق «الاختلاف» والشك إلى رحب الاتفاق واليقين، سوى التزام الكليات الشرعية، بمقاصدها وقواعدها العامة[141]. هذه المقاصد والقواعد التي يكون في التزاماتها والاكتفاء بها، دون مذاهب العلماء المندرسة، ما يجعل هذه المذاهب ـ بالتزامها وواجباتها ـ في حكم «المنسوخ» من الأحكام؛ فتتنزل بذلك «منزلة تعذر وقوع بعض الأعمال بالعجز عنه»[142]!

---

(138) قارن هذا أيضاً بما يردده الغزالي بصدد نفس المشكل، إحياء، جـ I، ص 106. مع الملاحظ أن الغزالي يظل في هذا في نطاق فروع الفقه دون الرجوع إلى مقاصد عامة مضبوطة.

(139) الغياثي، فقرة: 677.

(140) نفسه، فقرة: 679.

(141) نفسه، فقرة: 688-689.

(142) نفسه، فقرة: 700.

جـ - ومن جهة أخرى، يأبى الجويني بعد هذا إلا أن يطبق تلك القواعد الكلية على أكثر المواضيع مركزية في المصنفات الفقهية، ألا وهو موضوع الصلاة وما تعلق بها من «العبادات» وهي أكثر المواضيع تكريساً لمفهوم «الوجوب». حيث يحرص إمام الحرمين ألا يعالج موضوع الصلاة أيضاً إلا من هذه الناحية، أي من حيث إنه موضوع يحيل إلى عدة أشكال من «الوجوب»، مختلفة بين أقوال المذاهب المتعددة. إلا أن هذا الوجوب في فترة شغور الزمن عن المفتين وحملة المذاهب لا يمكنه أن يناط، حسب الجويني، إلا بالعلم واليقين. فالإنسان في هذه الفترة «لا يجب عليه [شيء] **ما لم يعلم وجوبه**»[143]. ومن ثم فالناس مطالبون، عند التباس الأمور وتشابك الظلم، بإيتاء فروض الشريعة على حسب ما **علموه** وبقدر **ما تمكّنوا منه**، حتى لو كانت المذاهب المندثرة ترى في ذلك تقصيراً عن الواجب المفصّل في المصنّفات والمتون! ولا يجوز لأحد ظهر بعد ذلك، من العلماء المجدّدين، أن يطالب الناس «بقضاء» ما اعتقدوه واجباً، وأدّوه، حسب استطاعتهم، **فالقضاء ساقط عنهم**؛ إذ هو لا يكون «إلا بأمر مجدّد» من الشرع، والشرع نفسه لا يأمر إلا **بموجب العلم والاستطاعة**. بل إن ظهور العالم المجدّد في فترة شغور الزمان والتياث الظلم لن يعتبر هو القاعدة، بل إنه الاستثناء والنادر؛ **ولا يترتب على النادر حكم ولا يقاس عليه**[144]!

غير أننا نلاحظ أن الجويني يسير بعيداً في مراعاة الواقع وظروفه إلى درجة يقول معها **بإمكانية سقوط الواجب الشرعي جملة**، ما دام لم يتم التحقق من صورته الشرعية، بسبب الجهل أو الشك. وإذا كانت هذه الإمكانية أكثر انطباقاً على زمن الفراغ وخلوّه عن حملة المذاهب، فإن إمام الحرمين يحرص أن ينبّه إلى انطباقها حتى على زمان المفتين والعلماء المجتهدين؛ فعلى سبيل المثال إذا كانت مشكلة الحيض والاستحاضة وأحكام المستحاضة «من أغمض ما خاض فيه العلماء»، فإن الجويني يرى استمرار ذلك الغموض في فترة خلوّ الزمان عن العلماء يجعل المستحاضة

(143) نفسه، فقرة: 702.

(144) نفسه، فقرة: 701-704.

مترددة بين «تحريم الصلاة وإيجابها في كل وقت». وحيث إنها تدرك «يقيناً» تحريم الصلاة أثناء الحيض، غير أنها «تشك» في كونها حائضة أو مستحاضة، فإنها **تبني على اليقين** الذي هو المصدر الوحيد سواء في الفعل أو الترك؛ وقد تيقنت من تحريم الصلاة في الحيض، ولم تتيقن أنها في حالة الاستحاضة ـ فتجب عليها الصلاة ـ «فيسقط التكليف عنها ـ في خلو الزمان ـ في الصلاة جملة ما اطّرد اللّبس عليها»[145]!

وحتى يدفع الجويني ما قد يستشكله المعترضون من هذا القول بإسقاط التكاليف الشرعية عند انعدام اليقين فإنه ينبّه في البداية إلى أن إدراك جوهر موقفه يتطلب ارتياضاً في فنون «العلم» **وإدراكاً لأسرار ومقاصد الشرع**. بل إنه يرى أن موقفه السابق لا يعدو أن يكون مندرجاً تحت قاعدتي «الضرورات تبيح المحظورات» وعدم جواز «تكليف ما لا يطاق»، وهما المبدآن المعروفان جداً لدى علماء الأصول. وحتى يُقنع أولئك المعترضين نراه يقيم على القاعدتين السابقتين افتراضاً، خلاصته[146]: أن رجلاً لو كان يسير على سطح بيت فانهار به سقفه، فخرّ على مجموعة من المرضى المشرفين على الهلاك، ووجد نفسه أنه قد وقع على مريض منهم. فعندئذ يعلم أنه لو مكث على حاله تلك لمات المريض الذي تحته؛ ولو انتقل عنه لم يكن ليطأ إلا مريضاً آخر يخاف أن يقتله بذلك. فكلا الفعلين المتقابلين (= المكوث والانتقال) مؤديان إلى القتل! ويستحيل في هذه الحالة أن يُؤثر بأحدهما، كما يستحيل أن يؤمر بتخليص نفسه من ذلك دون أن يتسبب في قتل، فإن هذا محال وخارج عن طاقته وهو من باب «تكليف ما لا يطاق»، المرفوض شرعاً.

ومفاد هذا عند الجويني أن مثل هذا الموقف، لو فُرض وقوعه، **ليس فيه تكليف** ولا حكم بالمكث أو الانتقال عن المريض؛ كما ليس فيه حكم بالاختيار، لأن الاختيار هو ذاته داخل ضمن أحكام الشريعة [147أ]. والنتيجة المستفادة من الواقعة المفترضة أنه «ليس لله فيها حكم [147ب]». وهي صورة

(145) نفسه، فقرة: 712-713.

(146) نفسه، فقرة 712-713.

(147أ) وهذا ما سيقف عنده الشاطبي طويلاً حين تحليله لمفهوم «المباح»...

(147ب) الغياثي، فقرة:717؛ هذا هو الموقف الذي سيردّده الشاطبي في الموافقات، ج II، ص 30-31.

«يحتار الفطن اللّبيب فيها»، كما يقول الجويني، لأنها تُثبت بمنطق الشرع وبالاستناد عليه شرعية سقوط التكليف الشرعي؛ هذا التكليف الذي يجب أن يقام على ما كان يقينياً وخاضعاً لقواعد الشرع الكلية ومقاصده العامة.

هذا وإذا كان وجوب إقامة الصلاة ممّا لا يتصور اندراسه في أدنى علم بالشريعة، فإن الإجماع المدّعى في **إيجاب** الصلاة على المستحاضة المتحيّرة، لا يرقى أن يكون قاعدة شرعية أو أصلاً يقيناً من الأصول الكلية. **«وليس كل مجمع عليه من الأصل...** فالأصول التي قدّرنا بقاءها ـ يقول الجويني ـ **كليات مسترسلة لا تعلق لها بالغوامض»**، من قبيل الفروع الفقهية المختلفة[148]. وإذا كانت أهم هذه الفروع المكرّسة لمفهوم «الواجب الشرعي» تتمثل ـ كما مرّ بنا ـ في الحديث عن أركان وشروط الصلاة التي تُعتبر من «أعظم شعائر الإسلام»، فإن افتراض إمكانية الجهل بهذه الأركان والشروط من شأنه أن يسقط اعتبارها واجبة على الدوام، نظراً للعلاقة الجدلية بين مفهوم الوجوب الشرعي وبين الامتثال والطاعة، وذلك تبعاً للقاعدة «ما استمر في الناس العلم بوجوبه، فإنهم يقيمونه؛ وما ذهب عن ذكر أهل الدهر جملة، فلا تكليف عليهم فيه»[149]؛ وإذا كانت الصلاة في ذاتها تتمتع، كأصل، بصيغة الوجوب و«لا تندرس على مرّ الدّهور»، فإنه لا يجوز، بعد ذلك، إضفاء ذلك الوجوب ـ زمن الجهل والتياث الظلم ـ على ما تعلق بالصلاة من شروط وسُنن مستحبات سبق وأن اختلف فيها الفقهاء. فإن هذا الاختلاف مظنة الشك في الوجوب، ولا يجب الإبقاء ـ حتى في الصلاة ـ إلا على ما كان مقطوعاً به، لا على المظنون المختلف فيه؛ خاصة وأنه يتعذر في زمن التراجع والفراغ استفتاء المقلّد للمذهب، بحكم فقده؛ كما يتعذر تأسيس الوجوب على محض الظن. لذا «فالوجه القطع [شرعاً] بسقوط وجوب ما لم يعلم أهل الزمان وجوبه»، ولا يواخذون[150] بهَا!

---

(148) نفسه، فقرة: 722.

(149) نفسه، فقرة: 724.

(150) نفسه، فقرة: 726-728.

6 ــ «الإبتداع» بين العبادات والمعاملات

وقبل تعميق الحديث عن مشكلة الخلط بين الظن واليقين في مجال المعاملات والمكاسب، وهو أخطر مجال يخشى فيه إنزال الظن منزلة اليقين، يجدر بنا أن ننبه إلى أن الجويني، وهو يتحدث خلال كتابه عن مشكلة الظن واليقين ومفهومي الأمر والوجوب، قد حام حول مفهوم للبدعة يُقربه جداً إلى المنظور الذي سيعالج الشاطبي من خلاله نفس المفهوم؛ كما أن نفس الهدف الذي هيمن على تحليل الجويني لذلك المفهوم سيفصل القول فيه الشاطبي أيضاً، ألا وهو **إزالة أكبر قدر من العوائق والأوامر والالتزامات غير الشرعية وغير اليقينية** التي تقيّد الفرد وتمنعه من «التقلب في العيش» بتعبير الجويني.

أ ـ وهكذا، وكما فعل قبله ابن حزم وكما سيفعل الشاطبي بعده، يؤكد إمام الحرمين على ضرورة التزام «التوقيف» في العبادات، وعدم إلزام الناس بغير ما ألزمهم ظاهر النص والأمر الشرعي؛ وإلاّ فالزيادة على ذلك، وعلى ما لم يُفهم من ظاهر النص، هو «عين الإبتداع» وفرض ما لم يفرضه الشرع وترك لليقين واتباع للظن. وعليه يرفض الجويني أن يركن الناس في «الزمان الخالي من الفقهاء وناقلي المذاهب» إلى غير ظاهر النص في مجال العبادات.

ولعل رفضه لمعنى الابتداع ونفوره من فرض التزامات وواجبات غير شرعية هو ما جعله يسير وفق نفس النهج الذي سلكه ابن حزم بنزعته الظاهرية، وما سيفعله الشاطبي أيضا، ـ وذلك بخصوص موضوع العبادات ـ حينما يعلن الجويني **قاعدته** بهذا الصدد والتي يلخصها في القول بأن «كل ما لا يعقل معناه، وأصله التوقيف، فالرجوع فيه إلى لفظ الشّارع؛ فما اقتضى الشرع وجوبه التزم، وما لا يقتضي **اللفظ** وجوبه فلا وجوب فيه»[151]. وهي قاعدة تمثل أفضل ضابط للابتعاد عن الابتداع حتى عند الشاطبي، كما سنقف على ذلك. وبناء على هذه القاعدة، وعلى سبيل المثال، فلا وجه للقول بوجوب النيّة على المتوضىء مثلاً، وليس لها **ذكر** في القرآن ولا تضمنتها آيات الوضوء[152]. ولا يبقى لاختلاف الفقهاء حول وجوب

---

(151) نفسه، فقرة: 693.

(152) نفسه، فقرة: 691.

النية، أو شمل المرفقين بالغسل بعد اليدين، من معنى مع وجود النصّ الذي لا يتضمن ظاهر لفظه شيئاً من ذلك[153]؛ «وما لم يُشعِر به كتاب الله، فهو محطوط عن أهل الزمان، فإن التكليف لا يتوجه إلا مع العلم بتوجهه»[154].

وإذا كان الالتزام بظاهر النص في العبادات يعني رفضاً للابتداع في أخصّ وأخطر مجال للأمر والوجوب، وهو الأمر والوجوب «الديني» المحض، حيث لا يجوز التزام في هذا المجال إلا بما ظهر وجوبه من ظاهر الشرع وصريح خطابه، فإن الباب - وراء العبادات - يظل مفتوحاً؛ وما لم تقيّده النصوص وما لم تحرّمه يبقى على «الإباحة الأصلية»، كما سيبيّن الجويني فيما بعد. ويكفي القول هنا أن حصره لمجال الاتباع - في حدود العبادات - بظاهر النصّ، وتقييده لمفهوم الإبتداع في الخروج عن ذلك الظاهر، بالزيادة أو النقصان، يتضمن **فتح الباب على مصراعيه أمام المجال الآخر**، مجال المعاملات و «التقلب في العيش»[155] ورفع القيود غير الشرعية قصد التكيف مع الظروف الطارئة.

لأجل هذا كانت انطلاقة الجويني نحو تأسيس قاعدته «الذهبية» التي وسمها بالشريفة - والتي رأينا تطبيقه إيّاها على مفهوم «الماء الطهور»، الوارد في النصّ الشرعي - لا تقصد من الالتزام بظاهر النص غير رفع القيود غير الشرعية التي تراكمت عبر تاريخ المذاهب، والتي يمكن النظر إليها كزيادات «مبتدعة»، ليس من الشرعية الالتزام بها، خاصة في زمان تراجع تلك المذاهب وبقاء أصول الشريعة الكلية. وسوف نبيّن بعد قليل رجوع الجويني، في باب المعاملات، وخاصة في باب «ما يحرم... من أجناس الموجودات»، إلى ظاهر الآية التي لا تحرّم من الأجناس المأكولة «إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير»[156] وعليه «فما لا يُعلم فيه تحريم [من ظاهر النصّ] يجري على

---

(153) قارن بابن حزم، الإحكام، جـ 5، ص 138؛ جـ 6، ص 31.

(154) نفسه، فقرة: 696.

(155) سنرى أيضاً كيف سيحصر الشاطبي مجال الابتداع في العبادات خاصة، مخرجاً عن مفهوم الابتداع مجال المعاملات التي تُضبط بمقاصد الشريعة التي تسمح بالاجتهاد والتغيّر و«التقلب في العيش» بعتبير الجويني...

(156) قرآن، الأنعام: 145.

حكم الحل»[157]. كما مرّ بنا أيضاً موقف الجويني من الإجماع باعتباره مفهوماً أو أصلاً لا يمثّل بذاته سنداً شرعياً للإيجاب أو الفرض إلا من حيث استناده على دليل واضح من ظاهر النص أو مضمون خطابه؛ ممّا لا يسمح بالقول إن الهاجس الذي سيحرك الشاطبي لإعادة النظر في مفهوم البدعة هو بعينه الذي نجده هنا عند الجويني، وهو الهاجس القائم على **رفض كل التزام في مجال العبادات لم يرد به ظاهر النص الشرعي**، وعلى حصر الابتداع في هذا المجال أو في مجال المعاملات، فقط فيما يتعارض ومقاصد الشريعة الكلية دون باقي المستحدثات التي تسير وفق تلك المقاصد.

ب ـ لهذا نرى الجويني، وكما سيفعل الشاطبي أيضاً، يسارع إلى التنديد ببعض **التعزيرات والتدابير السياسية** باعتبارها بدعاً، بلغ بها بعض رجال السلطة إلى مرتبة «الحدود». وهي «تدابير» مخالفة لظاهر الشرع ولروحه ومقاصده، ومن ثمة فهي **بدعٌ سياسية** واضحة، قائمة على توهم مصلحة مدَّعاة زائفة لا حقيقية. وهنا يردّ الجويني بعنف على من ادّعى أن عدم لجوء الخلفاء في صدر الإسلام إلى مثل هذا التعزير السياسي، كان فقط بسبب صفاء القلوب وقرب عهد بصفوة الإسلام، وأنه تعزير أصبح الآن يستمد «مشروعيته» ممّا طرأ على المسلمين من أحداث، قست معها القلوب وفشت الأهواء، «فلو وقع الإقتصار على ما كان من العقوبات [المحدّدة نصاً] لما استمرت السياسات»[158]! ما دامت التعزيرات الشرعية غير رادعة...[159]!

وفي رأي إمام الحرمين، فإن من شأن هذا التبرير أن يصير «ذريعة» إلى الابتداع السياسي والخروج عن ضوابط السياسة الشرعية بمجرد الاحتكام إلى مطلق المصلحة الشخصية؛ فتقع الزيادة في العقوبة بحجة الردع، وتتم المتابعة والملاحقة بمجرد الخوف أو ظهور ما «يُخيّل» أنه علامات ودلالات من الشخص المستهدف المخوّف منه!

---

(157) غياث الأمم، فقرة: 768-769.

(158) نفسه، فقرة: 322.

(159) نفسه، فقرة: 332.

إضافة إلى كون مثل هذه المواقف والإجراءات السياسية خارجة عن الشرع وتبتدع مصدراً للتشريع ـ هو محض العقل والمصلحة الشخصية ـ فإن الجويني يؤكد أن مثل هذا التعزير السياسي إنما يستلهم أصحابه موقفهم هذا ليس من أحكام الشريعة ولا من أصولها اليقينية، بل من «سَنن الأكاسرة والملوك المنقرضين»! وأن كل من يسير وفق مسلك هؤلاء الظلمة «فقد انسلّ عن ربقة الدين انسلال الشعرة من العجين»[160]. وفي ضوء هذه المتابعة للابتداع السياسي يجيىء ذلك النقد العنيف للجويني ضد فتوى الفقيه الأندلسي يحيى بن الليثي التي مرت مناسبة الوقوف على دلالتها السياسية عند إمام الحرمين... وانسجاماً مع نفس الرؤية يرفض الجويني ترخيص بعض المذاهب الفقهية جواز التعزير أو التأديب عن طريق المصادرات؛ وهذا في رأيه ابتداع سياسي أيضاً، إذ «ليس في الشريعة أن اقتحام المآثم يوجِّه إلى مرتكبيها ضروب المغارم»، ولا وجود لأصل كلّي يعتبر سنداً لجواز ذلك[161] وإذا كان ضابط الزواجر والتعزيرات والعقوبات لا يمكن أن يكون إلا شرعياً، فهذا يعني أن مستندها اليقين والقطع، لا مجرد التخرص أو الظن «فلا سبيل إلى الهجوم على إقامة العقوبات وإراقة الدماء مع التردد»[162] أو الظن، إذ اليقين هو سند كل عقوبة سياسية أو تعزير سياسي في زمن تراجع المفتين والتياث الظلّم.

جـ ـ وبخلاف التعزيرات، وفي باب مراعاة المصلحة الشرعية ومقاصد الشرع الكلية، فإن الجويني يرى إمكانية «التوظيف» المالي إذا دعت لذلك المصلحة العامة، محاولاً إقامة ذلك كله على قواعد كلية، انطلاقاً من «مقصد» الزكاة واعتباراً لواقع أنه «لا سبيل إلى ترك الفقراء على ضرّهم، ولا نعرف توقيفاً في الشرع ضابطاً ينتهي إليه فيما يبذله الموسر وفيما يبقيه»! وأن «في السنّة قواعد شرعية تشير إلى هذه القضية[163]...»، مع

(160) نفسه، فقرة: 325. وانظر ترديد الغزالي لهذا الموقف بنفس عبارات الجويني! وذلك في شفاء الغليل، ص 224-228. والأمر صادق بالنسبة للشاطبي أيضاً كما سنبيّن لاحقاً.

(161) نفسه، فقرة: 409-410؛ قارن أيضاً بنفس الموقف في شفاء الغليل للغزالي، ص 243-245.

(162) الغياثي، فقرة: 829.

(163) نفسه، فقرة: 342.

محاولة ربط ذلك بضرورة «الإستعداد» العسكري لدفع الهجوم الواقع أو المتوقّع المظنون، أو لتجنيد الغزاة. وفي كل حال من هذه الأحوال تُعتبر «الأموال... من المستحقرات»[164]. ويحاول الجويني أن يردّ على المعترضين على رأيه هذا بجواز **التوظيف على الأغنياء** لتحقيق تلك المقاصد العامة، ذاكراً أن «معظم هذا الكتاب [= الغياثي] لا يُلفى مدوناً في كتاب ولا مصنَّفاً في باب»! مستدركاً، مع ذلك بقوله: «ولكني لا أبتدع ولا أخترع شيئاً، بل ألاحظ وضع الشرع وأستثير معنى يناسب ما أراه وأتحراه. وهكذا سبيل التصرف في الوقائع المستجدة **التي لا توجد فيها أجوبة العلماء معدّة**... [و] أحكام الله تعالى لا تتناهى في الوقائع، وهي مع انتفاء النهاية عنها صادرة عن **قواعد مضبوطة**»[165] معتقداً أن ما ذكره بصدد ذلك «**أمر كلي** بعيد المأخذ من **آحاد** المسائل، ومنشأه الإيالة الكبرى مع الشهادات الباتة **القاطعة من قاعدة الشريعة**»[166]. وبذلك يقيم الجويني مشروعية «التوظيف» اعتماداً على كون أسبابه ودواعيه ممّا «عمّ وقعه، وشمل وضعه، وعظم نفعه؛ فهو أقرب معتبر» خلافاً لمصادرة الأموال عقوبة[167].

7ـ قطيعة المقاصد وضرورة «التقلب في العيش»

غير أن مشكلة اختلاط الأحكام الظنية بالأحكام القطعية اليقينية لا تتجلى في ميدان قدر ما تتجلى في باب المعاملات و «المكاسب»، وهو الميدان الذي يحتل فيه مفهوم «الوجوب» أهمية كبرى، بجانب المفاهيم أو الأحكام الأربعة الأخرى التي يرجع إليها ويندرج تحتها كل فعل إنساني، ممّا يجعل مشكلة العلاقة بين المعاملات والمكاسب وبين مفهوم الوجوب أكثر تكريساً لمشكلة السلطة والأمر، وأكثر ارتباطاً من ثمّ بمفهومي اليقين والظن،

---

(164) نفسه، فقرة: 370.

(165) نفسه، فقرة: 378.

(166) نفسه، فقرة: 406، قارن أيضاً بأحكام القرآن لابن العربي، ج I، ص 59-60.

(167) نلاحظ هنا أيضاً أن كلام الجويني حول مشكلة التوظيف يكاد يتردد بالحرف الواحد عند الغزالي قارن فقرات الغياثي 342-389 بشفاء الغليل، ص 234-240، وبالمستصفى، ج I، ص 305-303؛ وسوف يردد الشاطبي نفس كلام الغزالي والجويني، انظر، الاعتصام، ج II، ص 121.

ممّا حمل إمام الحرمين على كتابة باب طويل **«في الأمور الكلية** والقضايا التكليفية» واصفاً إياه بكونه: «يحوي أموراً كلّية تكثر فائدتها... **في تقدير خلوّ الزمان**، ولا يستغني بنو زماننا عنها»[168]. لقد أدرك الجويني أن حديثه طيلة كتابه عن المقاصد واليقين والظن وغياث الأمم، لا يأخذ بعده الطبيعي ولا يجد مغزاه الحقيقي إلا عند افتراض التياث ظلم المعاملات وضغوط المكاسب مع انعدام المفتين وإلحاح الحاجة. وإذا كان مستحيلاً ترك الناس سدى تلتطمهم أمواج الشكوك والظنون، فإن الغرض الأعظم عند الجويني بيان وتوضيح المخارج من ضيق تلك الظنون إلى رحب اليقين في باب المكاسب، هذا اليقين الذي لم يعرف طريقه إلى المعاملات إلا حينما يقام **على المقاصد والكليات**.

وتأكيداً لأهمية هذا الحديث عن رعاية المقاصد الشرعية الكلية، خاصة في باب المعاملات - إذ هو الباب الذي تتجلى فيه تلك المفاهيم واضحة - فإن الجويني يسارع إلى **التنويه بموضوع «المقاصد» وعلاقته بإشكالية «المكاسب»** والمعاملات. فهو الموضوع الذي «لا يضاهيه في الشرف أصل»[169]، كما أنه موضوع، نظراً لعلاقته بالطابع الإشكالي للمعاملات، «قد حار في مضمونه عقول أرباب الألباب، ولم يحم على المدرك السديد فيه أحد من الأصحاب»! الأمر الذي جعل إمام الحرمين يلتمس العذر **للقدماء الذين لم يولوا المقاصد الشرعية الأهمية المطلوبة**، اعتباراً لكونهم «لم تتغشّهم هواجم المحن والفتن». وهو ما يعني ارتباط موضوع المقاصد الشرعية في وعي الجويني بمشكلة المحن والتياث الظلم، أكثر من أي ظرف آخر. وإذا كان القدماء درجوا على أن يلتمسوا في فروع الفقه وجزئيات الشريعة حلولاً لأقضيتهم وأعرافهم، وبعد «هواجم المحن والفتن»، وخاصة بعد الانعدام المتوقع للمفتين، فإن المقاصد الشرعية الكلية القطعية بها وحدها يجب أن يناط غياث الأمم وإنقاذها من الردّي!

---

(168) الغياثي، فقرة: 735.

(169) نفسه، فقرة: 737.

هذا وإذا كانت المدرسة الفقهية الحنفية قد اشتهرت خاصة في عصر مؤسسها، بكثرة الافتراضات التي تطرحها للاستنباط والتعقيد، فإن الجويني يستهل هو الآخر معالجته لمشكلة العلاقة بين المقاصد والمعاملات وضرورات التكيّف بطرح افتراض إشكالي سيمكّنه من **تجاوز الطروحات الفقهية والأصولية القديمة**، مؤسّساً عليه القول **بقواعد ومقاصد كلية**:

أ ـ يقوم الافتراض الإشكالي المذكور على أن تفاصيل الشريعة قد حدّدت للسّلوك معالم يجب الانتهاء إليها، ونبهت على محارم يجب الانكفاف عنها؛ لكن ما القول «**لو فسدت المكاسب كلها**، وطبّق طَبَقَ الأرضِ الحرامُ في المطاعم والملابس وما تحويه الأيدي»؟![170أ].

ويتجلى الطابع الإشكالي في هذا الافتراض في أنه لا بد من التزام الشرع في المكاسب والمعاملات، مثلما أنه لا مفرّ في نفس الآن من تعاطي الناس للمكاسب في مثل هذا الظرف الذي اعتبره الجويني قريب الشّبه بزمانه! ويستحيل بداهة وعادة حمل الناس «على الإنكفاف عن الأقوات والتعري عن البزّة»، بحجة انطباق الحرام. نعم! إن الافتراض في ذاته ليس غريباً عن الكتابات الفقهية المتداولة قبل الجويني وفي عصره؛ بل إن الجويني ينبّه بنفسه إلى معالجة الفقهاء بصورة قريبة من افتراضه المذكور، حين كلامهم عن قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات»؛ وهي القاعدة التي يباح، على ضوئها، أكل الميتة للمضطر بالقدر الذي ينقذ نفسه من الهلاك، إما بمقدار سده الرمق أو سدّ الجوع دون أن **يتعداه** بأية حال من الأحوال...[170ب].

(170أ) نفسه، فقرة: 738. وسوف يردّد الغزالي هذا السؤال الإشكالي بقوله في شفاء الغليل، ص 246-245: «قال قائل (؟!): لو طبّق الحرام طبقة الأرض أو خطة ناحية، وعسر الإنتقال منها وانحسمت وجوه المكاسب....». ولا تخرج معالجة الغزالي لهذا الإشكال عن معالجة شيخه الذي لا يرِد له ذكر في كتابه! غير أنه خلافاً للغزالي، فإن الجويني سيعمل على إخراج المشكل من مجال الفقه والفتوى إلى مجال التقعيد والأصول الكلية، أي من مجال الظن إلى مجال القطع واليقين...

(170ب) تبعاً للقاعدة «ما أبيح للضرورة أو الحاجة يُقدّر بقدرها». انظر حسب الله، على، أصول التشريع الإسلامي، ص 309.

غير أن الجويني لا يملك إلا أن يوجّه نقداً مبدئياً على جانب كبير من الأهمية لهذه المواقف والمعالجات الفقهية والأصولية لمثل تلك المشاكل المتعلقة بصميم الحياة العملية، منطلقاً في الأساس من كونها مواقف ومعالجات **غير قابلة للتعميم**، علاوة على كونها **تتناقض مع مقاصد الشرع**؛ وأنها لأجل ذلك أصبحت مواقف متجاوزة! محاولاً من خلال بديله ألا يستند إلا على المقاصد الشرعية الكلية المراعية للمصلحة العامة:

1) ذلك أن تقرير الفقهاء لقاعدة «الضرورات تبيح المحظورات»، واستنادهم فيها إلى معنى الاضطرار والضرورة، وتأكيدهم في إباحة المحظور على وجوب **الوقوف عند حدّ سدّ الرّمق أو الجوع**، وانطلاقهم في ذلك من مثال «إباحة الميتات عند المخمصة والضرورات» للفرد، أمر يؤدي مباشرة إلى **استحالة تعميمية**، كما سيؤدي إلى نسف قاعدته التي يقوم عليها! ومخالفته بالتالي لمقاصد شرعية يقينية. وهكذا نلاحظ أن الجويني، بعد أن أكّد أن الحلّ لافتراضه الإشكالي السابق **لا يكمن أبداً في الاستناد على ما أصّله علماء الأصول**قبله بقاعدتهم القائمة على مفهوم الاضطرار إلى أكل الميتة، ينبّه إلى أن اشتراط التأدي إلى حدّ «الضرورة» كي يُسمح شرعاً باقتراب المحذور، من شأنه أن يلحق ضرراً خطيراً بالمجتمع قاطبة؛ الأمر الذي يهدّد نمو الصناعات والحرف وعزوف أصحابها عنها بحجة انطباق الحرام واختلاطه! وفي ذلك «الإفضاء إلى ارتفاع الزرع والحراثة وطرائق الإكتساب وإصلاح المعايش التي بها قوام الخلق قاطبة»[171]. بل إن السّير وفق تلك القاعدة الفقهية الواقفة عند مفهومي الضرورة والاضطرار من شأنه أن يؤدي في النهاية إلى نسف الدولة الإسلامية جملة، من حيث إن النصح بالاقتصار على حدّ الضرورة والكفاف عند التياث ظلم المكاسب، حتماً يؤدي إلى «هلاك الناس أجمعين»! وهم مادة الإسلام وحماته وجنوده، وإذا اقتصروا على الضروري من العيش لسدّ الرمق دخلهم بذلك ضعف ووهن و «استجرأ الكفار وتخلّلوا ديار الإسلام وانقطع السّلك وتبتّر النظام»[172].

---

(171) الغياثي، فقرة: 740.

(172) نفسه، نفس الفقرة. ويكاد هذا يكون ما سيردّده بالحرف الغزالي في شفاء الغليل، ص 245-246=

اعتماداً على الاستقراء إذن، حاول الجويني أن يدفع بقاعدة الضرورات إلى غايتها ممتحناً قيمتها وتحديد الفقهاء لها. وهكذا فبمجرد ما وسّع من مجال تطبيقها تبيّن له أن الأمر يؤول إلى **نسف القاعدة ذاتها!** من حيث إن ذلك التطبيق يؤدي إلى هلاك الناس أجمعين! وهذا ما يصطدم مع المقصد الشرعي في حفظ النفس والعقل والنسل؛ مثلما يؤدي ذلك التطبيق إلى نسف دولة الإسلام، وهو ما يتعارض مع المقصدين الشرعيين الآخرين المتمثلين في حفظ الدين والمال. وبذلك يتبيّن **خروج المعالجة الأصولية القديمة لقاعدة الضرورات عن المقاصد الشرعية الكلية**، التي انطلق منها إمام الحرمين في تصوره العام لمفهوم المقاصد الضرورية.

2) إن خطأ فهم الفقهاء الأصوليين لقاعدة «الضرورة» يكمن في كونهم ظلّوا في افتراضهم السابق يحومون حول معنى **الندرة**، مصبغين عليه طابع **الاستثناء**؛ الشيء الذي لم يستطيعوا معه تصور إمكانية ذلك الافتراض إلا على **المستوى الفردي**. فلم تصل بهم المخيّلة، أو ربما «لم تتغشّهم هواجم المِحَن والفتن» - بتعبير الجويني - فتدفعهم إلى تصور إمكانية انطباق ذلك الافتراض على **المجتمع قاطبة**. وحينئذ يصبح حتماً تجاوز طابع الاستثناء والندرة والفردية إلى ما يجعل الإشكال عاماً ثم قاعدة كلية «تعم بها البلوى»، ممّا يساعد على النظرة الكلية ورعاية المقاصد العامة. وإذا كان ممكناً اشتراط **الوقوف عن حدّ الضرورة «في حقّ آحاد الناس في وقائع نادرة»**، لعدم انطواء ذلك على ضرر عام شامل، فإن الإصرار على نفس الشرط في حقّ الجماعة، زمن إلتياث الظلم، من شأنه أن «يؤدي إلى بوار أهل الدنيا، ثم يتبعها إندراس الدين»[173]!

3) لهذا، وبعد افتراض حلول زمن التياث الظلم المتوقع وفساد

= وفي الإحياء ج II، ص 107-108. غير أن فضل الجويني ظاهر في نزعته التنظيرية للمفاهيم الشرعية؛ والغزالي لم يشرئب بفكره إلى آفاق المقاصد الكلية كما حاول أن يفعل الجويني... وقارن أيضاً بكلام مماثل لعز الدين ابن عبد السلام حول قاعدته «فيما لو عمّ الحرام» ومشكلة المكاسب، قواعد الأحكام، ج I، ص 73-75، 109؛ ج II، ص 37. حيث لا يخرج كلامه عما يقرره الجويني هنا...

(173) الغياثي، فقرة: 741.

المكاسب جميعها واختلاط الحلال بالحرام فيها، ودفعاً لما يهدّد استمرار الجماعة الإسلامية، فإن رعاية المقاصد الشرعية الضرورية والكلية تُلزم بإنزال «**الحاجة** في حق الناس كافة... منزلة **الضرورة** في حق الواحد المضطر»، وبالتالي تصبح الحاجة وطلب استيفائها **وإشباعها** مطلباً مشروعاً ضرورياً[174]. إن هذا الموقف الذي تفرد به الجويني من بين كل الفقهاء دفعه ليبيّن **نسبية مفهوم الضرورة المتداول بين الفقهاء**، مدافعاً عن مشروعية تجاوزه إلى وجوب إشباع «الحاجة» نفسها؛ ثم بقي عليه بعد ذلك أن يوضح مفهوم هذه الحاجة وضابط إشباعها في ضوء المقاصد الكلية للشريعة.

وفي سائر الأحوال، فإن الحاجة المقصودة شرعاً والتي تنزل منزلة الضرورة، أبعد أن تكون مجرد لذة أو تشهٍ ورغبة محضة؛ إذ المشتهي إلى طعام مثلاً قد لا يضره امتناعه عنه. ولذلك كانت الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة، تلك التي تقصد إلى «**دفع الضرار**» وتساعد على «استمرار الناس على ما **يقيم قوامهم**»[175]، ممّا يجعل من وجوب دفع الضرار مقصداً شرعياً عاماً. وعليه، فكل ما من شأنه - إذا مورس أو روعي - أدّى في الحال أو في المآل إلى إلحاق ضرر بحياة الناس، فهو منهى عنه شرعاً، والضرر يزال وجوباً.

4) وإذا كانت الحاجة مفهوماً «مشتركاً» بتعبير المناطقة، فإن ضابطها الشرعي أن تكون تحقيقاً لمصلحة عامة، ورفعاً لضرر حاضر، أو دفعاً لآخر متوقع آجل؛ وهو ما سمح لإمام الحرمين في الأخير باستنتاج ما يشبه **قاعدة كلية** حول العلاقة بين مفاهيم الضرورة والحاجة والضرار، صاغها بقوله: «**إن الناس يأخذون** [176]**ما لو تركوه لتضرروا في الحال أو المآل**؛ والضرار الذي ذكرناه... عنينا به ما يُتوقّع[177] منه فساد البنية أو ضعف يصدر عن التصرف **والتقلب في أمور المعاش**»[178].

(174) نفسه، فقرة: 742-743.

(175) نفسه، فقرة: 745.

(176) أي من حقهم أن يأخذوا شرعاً...

(177) أي مطلق التوقع وما غلب على الظن.

(178) نفسه، فقرة: 746.

لهذا وجب، في» ضوء القاعدة الجديدة لدفع الضرار هذه، **رفض التحديد الفقهي والأصولي القديم لنظرية الضرورة**، اعتباراً لمبالغته في تضييق مفهوم ومجال الاضطرار، وتأديه من ثم إلى التضحية **بمقاصد شرعية كلية**، ممّا يسقطنا فعلاً في مفهوم الضرار المرفوض شرعاً؛ وهو ما يؤدي في النهاية إلى تقليص القدرة على التكيف أو التقلب في أمور المعاش بتعبير الجويني.

ب ـ وبذلك يصبح «دفع الضرار» في رأي الجويني أنجع وسيلة للتكيف مع ظروف الانحطاط والتراجع، بما ينطوي عليه من **قاعدة كلية**، قائمة على «استقراء» مقاصد الشريعة، وقابلة «للتعميم» وتنطبق على سائر المكاسب، ليس فحسب على مستوى الضرورات **بل وحتى على مستوى الكماليات أيضاً!** وهو ما لم يكن مقبولاً عند سائر الفقهاء والأصوليين الذين لم يجيزوا تعدي مستوى «الضرورة» في إباحة المحظور، وبقدر لا يتجاوز سدّ الرمق. في حين أن الجويني بخلاف ذلك، ورغبة منه في توسيع دائرة قاعدته المنوّه بها، فإنه يتعمد تطبيقها على سائر المكاسب، حتى منها تلك التي اعتبرت من منظور الفقهاء والأصوليين، من باب الحاجيات والتحسينيات والكماليات:

1) **فحري بالحاجيات أن تنزل بين الناس منزلة الضروريات** لما يترتب عن الانكفاف عنها من الضرار. بل حتى لو كانت الحاجيات متلبسة بالحرام يصعب تمييزها عنه، فطلبها واجب ما دام الامتناع عنها يؤدي إلى حرام، وهو الضّرار المتمثل في هدم الحياة المتوقفة على مثل تلك الحاجيات. أما إذا اعتبر الفقهاء وعلماء الأصول وجوب الاقتصار ـ زمن إختلاط الحلال والحرام ـ على الضروري من العيش، إكتفاء بأقل الشرور وهروباً من التنعم بما من شأنه أن يكون أكثر تلبساً بالحرام؛ كنصحهم بالاكتفاء بالخبز مثلاً، اعتباراً لضرورته ولكونه أساس العيش وبلغته، وتحريمهم اللحوم باعتبارها كمالاً في العيش وترفاً فيه! فإن الجويني، خلافاً لذلك، وانطلاقاً من قاعدة رفع الضرار آنفة الذكر، يلاحظ «أن في انقطاع الناس عن اللحوم **ضراراً عظيماً**، يؤدي إلى إنهاك الأنفس وحلّ القوى»[179]! وهو ما يعني رفضاً منه

(179) نفسه، فقرة: 749.

للتمييز الفقهي والأصولي بين مفهوم الضروريات ومفهوم الحاجيات، ما دامت هذه الأخيرة تقوم في حياة الناس مقام الضرورات أيضاً، وما دام تحقيقها يسدّ حاجة ضرورية لولاها **لتوقعنا** الفساد؛ وهو ضد مقاصد الشرع.

2) ومن جهة ثانية، فإن الجويني أثناء نخله ومراجعته لهذه الآراء الفقهية المتداولة، يلح على أن تلبُّس الحاجيات واختلاطها بالحرام لن يقوم دليلاً على وجوب الكفّ عنها أو الاكتفاء منها بقدر الكفاية، «فلا تعيين [ولا تحديد] فيما يتعاطاه الناس» من تلك الحاجيات التي أصبحت هي الأخرى، انطلاقاً من مفهوم الضرر والضرار، «ضرورة» واجب طلبها بما يساعد على التكيف والتقلب في أمور المعاش.

بل علاوة على كل هذا، نلاحظ أن الجويني ينتقل من مثال اللّحوم، كنموذج **للحاجيات**، إلى الحديث عن الفواكه كرمز لما ينتشر بين الناس من **كماليات**؛ ورغم كونها كذلك، فهو لا يرى بدّاً من **إنزالها هي الأخرى منزلة الضروريات!** لأنه «ما من صنف منها إلا **ويسدّ مسدّاً**» ويحقق غرضاً ضرورياً ومنفعة عامة، مقصودة شرعاً، ويدرأ ضراراً متوقعاً؛ «وكل ما يدرأ إستعماله ضراراً» **فهو في حكم الضروري**[180]. هذا وقد اعتبر الجويني كلامه هنا عن إنزال الحاجيات والكماليات منزلة الضروريات في حق الكافة من الناس، أنه ليس من مسالك الظنون، بل هو أمر **مقطوع به** مستند إلى كليات **الشريعة اليقينية**[181].

3) ومن جهة ثالثة، إذا كان طلب سائر المطاعم ينزل منزلة الضرورة في سائر الأحوال، فإن الجويني، قياساً على اجتهادات سابقة، يدافع عن مشروعية الحفاظ على الحال المتوسطة في اللباس بالنسبة لكل فئة مجتمعية بما يتجاوز حالة الضرورة إلى ما يُبقي على «المروءة». بل **حتى لو عمّ التحريم سائر المكاسب** فإن طلب اللّباس الذي يحفظ مروءة المرء، حسب فئته ومنصبه، يُعتبر ضرورة ومقصداً شرعياً. وما يقال في الملابس في هذا الزمن يقال بصفة أكثر توكيداً في حق المساكن، إذ «مسكن الرجل من أظهر

---

(180) نفسه، فقرة: 751-752.

(181) نفسه، فقرة: 757.

ما تمس إليه حاجته... مما لا غناء به عنه»[182]. فلا بد من طلب المسكن والكنّ الذي يأوي إليه الإنسان حتى لو كانت المساكن قد عمّها التحريم. نعم! لا بد من طلب الحلال، إذا وُجدَ، لسدّ تلك الحاجيات. أما إذا لم يستوعبها الحلال الموجود، فيتحتّم إشباعها ـ بعد ذلك ـ بما عمّت به البلوى من الحرام، نزولاً عند حكم الضرورة الذي يشمل تلك الحاجيات كما سبق توضيحه[183].

جـ ـ تلك هي **قاعدة رفع الضرار** المقامة على المقاصد الشرعية «اليقينية»، وهذه نتائجها المساعدة على التكيّف والتصرف والتقلب في العيش. وقد استحقت تلك القاعدة وصور تطبيقاتها من الجويني أن اعتقد مع نفسه أنه أتى فيها بالبدائع والآيات مؤيّدة بالحجج والبيّنات[184].

1 ـ غير أن ماله دلالته بعد هذا التأسيس لقاعدة دفع الضرار، ذلك السؤال الذي يطرحه الجويني والذي ندرك مغزاه داخل مشروعه الكبير من «غياث الأمم»؛ إنه تساؤله حول: ما هي العلامات والقرائن الأساسية لانطباق الحرام وشيوعه بين الناس، وما هي أسباب ابتلائهم به؟ وليس غريباً، قبل صياغته لجوابه، أن تضغط ظروف السياسة القاسية المعاصرة لتجعله **يتوقع فساداً سياسياً أكبر**، جاعلاً بداية تلك القرائن والعلامات المؤدية إلى الخراب الاقتصادي ثم إلى الابتلاء بشيوع الحرام، إنما تتمثل قبل كل شيء فيما «إذا **استولى الظلمة** وتهجّم على أموال الناس الغاشمون... ثمّ فرّقوها وبثّوها؛ وفسدت مع ذلك الساعات؛ وحادت عن سنن **الشرع المعاملات**؛ وتعدى ذلك إلى **ندور الأقوات**؛ وتمادى على ذلك الأوقات؟ **وامتدت الفترات**»[185].

هذه هي الصورة المأساوية، سياسياً واقتصادياً، والتي يتوقع الجويني حدوثها في زمن التياث الظلم مع انعدام المجتهدين والمفتين. بل إنها صورة

---

(182) نفسه، فقرة: 759.

(183) نفسه، فقرة: 762.

(184) نفسه، فقرة: 758.

(185) نفسه، فقرة: 765. لنتنبه إلى خصوصية مفهوم «الفترة» في الفكر الإسلامي، فهي تتميّز بغموض معرفي وافتقاد اليقين...

يلمّح الجويني أن علاماتها السياسية الأولى قد بدأت في الظهور، إذ «لا خفاء بتصوير ما نحاوله» ـ كما يقول ـ إشارة منه إلى الانهيار السياسي الذي تسير نحوه الدول السلطانية ودولة الخلافة ذاتها على عهده.

وإن انعكاس هذه الصورة على المكاسب أمر واضح منه حيث التعدي الذي يصيب أموال الناس؛ فتقل الحاجيات من أيديهم، في نفس الوقت الذي ينزل فيه «رجال السياسة» بكل ثقلهم الاقتصادي، ذي المصادر المشبوهة إلى حياة الناس العملية؛ فيتحولون بذلك إلى «سلطة» اقتصادية خطيرة محتكرة لأقوات الناس، ممّا يتسبب في ضيق العيش و«ندور الأقوات» واتساع فترات الضيق والحرج. وهو ما ينعكس في الأخير على كل المكاسب والمعاملات الاقتصادية، فيجعلها مطبوعة «بالشبهات». وحيث تقرر، حسب قاعدة دفع الضرار السابقة، جواز بل وجوب «أخذ الكفاية من المحرّمات»، جاز ـ بالأولى ـ أخذها من الشبهات التي عمّت المكاسب في ظل وضع متردّ سياسياً واقتصادياً وعلمياً، والذي كان تدخل السلاطين «الظلمة» في المعاملات أولى علاماته وأهم ممهداته التي ستؤدي، في النهاية، إلى **خلوّ الزمان** عن الإمام العادل وعن المفتين ونقلة المذاهب، ثم عن كل قيمة **فيما عدا أصول الشريعة مبادئها الكلية**، التي يعمل الجويني على الاستمساك بها للخروج من زمن الثيات الظلم هذا، أو للتكيف معه على الأقل.

2 ـ وهكذا لم يبق للجويني بعد أن حدّد هذا الإطار السياسي ـ الاقتصادي الذي تعمّ فيه البلوى بالمكاسب اللاّمشروعة زمن «الفترة»، وبعد أن أسس قبل ذلك لقاعدة دفع الضرار التي تساعد على التكيف في ظل مثل هذا الوضع ـ انطلاقاً من مفاهيم ومقاصد شرعية كلية ـ لم يبق له بعد تمهيده لهذه الأرضية الأساسية، سوى أن يقدم نماذج عامة من «التصرف والتقلب في العيش»، محدّداً أسسها ومصادرها الشرعية ومقاصدها الكلية، مجرّداً هذه المصادر من كل ما اعتبره تقييداً زائداً عارياً عن السّلطة الشرعية، حتى وإن كان ذلك معدوداً من أقوال المذاهب الفقهية والأصولية!

لذلك كانت نقطة البداية في التمييز بين الحلال والحرام، زمن الفترة، والتي تساعد في آن واحد على أكبر قدر من التصرف والتكيف، تتمثل في أن

«الأصل في الأشياء الإباحة»، والحرام ما ثبت دليله القطعي من النص[186]. وبناء على أهمية ما فصّله، قبل، بخصوص ما نعته «بالقاعدة الشريفة» التي سمحت له بالتمييز بين المقطوع به والمظنون من الأحكام، وبفضلها **انحصر مجال اليقين** في التحريم المنصوص عليه، واتسع - بالمقابل - اليقين في الجانب الآخر الذي يظل على الإباحة المطلقة، وهو ما يفيد «أن ما لا حرج فيه ولا حجر **لا يتناهى**، وإنما المعدود المحدود ما يحرم»[187]، ودفعاً لخطورة «سلطة الأمر» المستندة على محض الظنون؛ فإن الجويني يأبى في ضوء كل هذا إلا أن يؤكد أن الآية 145 من «سورة الأنعام» تحدّد بوضوح مجال التحريم وتجعل **اليقين محصوراً** فيما ورد منصوصاً هنالك على تحريمه، لا يتعداه إلى غيره الذي يبقى على **الحلّ إلى ما لا نهاية**. وإذا كان الجويني، قبل ابن عبد السّلام والشاطبي، يؤكد أن العالَم «مزيج» بطبيعته، فإن الحلال الخالص عزيز الوجود؛ إذ هو أيضاً مزيج وغالباً ما يكون مختلطاً بالشبهات أو بالحرام، خاصة في زمن كهذا الذي يتوقع إمام الحرمين حدوثه وشيكاً. لهذا كانت تلك القواعد والمنطلقات المنهجية تلزمنا بالقول مع الجويني إنه «إذا نُسيت المذاهب [زمن التياث الظلم] **فما لا يُعلم فيه تحريم [يقيناً] يجري على حكم الحِلّ**»؛ ودليله «أنه لا يثبت حكمٌ على المكلّفين غير مستند إلى دليل» قطعي يقيني[188].

3 - إن هذا يقتضي عند الجويني ضرورة رفض الأطروحة المقابلة التي نُقلت عن الإمام أبي حنيفة والتي ترى، عند التياث الظلم، التزام التحريم المطلق واعتبار الأصل في الأشياء الحظر والتحريم. بينما التحريم عند الجويني، حيث إنه يمثل أعلى صور ومظاهر السلطة والأمر، فهو لذلك لا يجب أن يثبت إلا بدليل شرعي قطعي يقيني. وبما أن رفع الحرج مقصد شرعي ثابت، كان من اللاّزم مراعاته عند نسيانِ المذاهب وانعدام المفتين في الفروع[189]. وليس اختلاف الفقهاء وعلماء

---

(186) نفسه، فقرة: 767.

(187) نفسه، فقرة: 791قارن أيضاً بفقرة 791. قارن أيضاً بفقرة 794، حيث تنطبق هذه القاعدة حتى في مجال الأبضاع التي تَعرف تشدداً أكبر في التحريم.

(189) قياساً على أهل «الفترة» التي تنعدم فيها الشرائع، فيظل رفع الحرج مستمسك العقلاء فيها...

الأصول حول أيهما يعتبر أصلياً، الحذر أم الإباحة، إلا دليلاً على أن المسألة ظنية، «وإذا تعارضت الظنون انتفى الحكم»[190] وبقيت الإباحة ورُفع الحرج، **وأدرج ذلك تحت قواعد الشريعة ومقاصدها العامة.**

ولعل هذا الحرص على رفع الحرج ومراعاة إناطة الواجب بالمنصوص اليقيني، المعلوم شرعاً، هما اللذان جعلا الجويني يقرّر ـ بخلاف فروع المذاهب الفقهية ـ أنه إن كان شرط المعاملات في العقود الشرعية المتعلقة بنقل الملكية أن تكون قائمة على التراضي مع مراعاةٍ لحدود الشرع؛ فإنه في زمن التياث الظلم واندراس العلم بتفاصيل الشريعة التي تبيّن تلك الحدود، لا سبيل إلى منع الناس، بسبب ذلك الجهل، من التعاقد الذي يُعتبر حاجة ضرورية ينزل التعامل فيها على محض التراضي منزلة «الضرورة» التي لا ملجأ إلا إليها! وعليه لا بد من إجراء مثل هذه العقود مع مراعاة التراضي فحسب؛ «فهو الأصل الذي **لا يغمض** ما بقي في الشرع أصل[191]؛ وليجروا العقود على حكم الصحة»، خاصة إذا أدركنا أن العديد من العقود تُعتبر وسيلة ضرورية لحصول المكاسب في الأقوات والملابس والمساكن الضرورية[192].

وفي نفس السياق، فإن الاكتفاء بأقل الشروط ورفع الحرج، والإبقاء على ما كان يقينياً من الأحكام، ومراعاة هيمنة المقاصد الكلية على كل ذلك، يُعتبر عند الجويني الملجأ الضروري الذي يعوّض به الجهل الأكبر المتوقع في ميدان «الفرائض». وهو من أكثر المجالات الفقهية اتصالاً بتنظيم الواقع الاقتصادي المعاش للأفراد والجماعات على السّواء. ورغم أهمية مجال الفرائض في تنظيم المجتمع الاسلامي، فإن الجويني ـ انسجاماً مع روح مشروعه ـ ينبّه إلى احتمال اندثار هذا «العلم»[193]. وإذ يتوقع إمكانية حدوث ذلك زمن «الجهل الأكبر». فإنه يرى ضرورة الإبقاء على ما في تلك الفرائض من اعتبارات و«معاني» تنسجم مع ما

---

(190) نفسه، فقرة: 770-775.

(191) يشكّل التراضي شرطاً شرعياً مندرجاً تحت أصول ومقاصد الشريعة «فأما التغالب [والغصب] فلا يخفى تحريمه ما بقيت أصول الشريعة»، الغياثي، فقرة: 783.

(192) نفسه، فقرة: 780-782.

(193) نفسه، فقرة: 804، وهو يزكي هذا الاحتمال بالاستناد إلى «أثر» يُروى في الموضوع...

سبق تأسيسه من القواعد والمبادىء والمقاصد الكلية اليقينية للشريعة وعلى سبيل المثال، إذا كانت تفاصيل الشريعة، زمن العلم بها، تحدّد ـ بل وتشدّد ـ على نسبة الميراث حسب درجة القرابة؛ فإن فُرض النزاع في درجة هذه القرابة، زمن الجهل بتلك التفاصيل، فإنه لا مخرج من ذلك غير الاستناد إلى تلك القواعد الكلية التي نوّهنا بها، ولا ملجأ ـ أثناء ذلك النزاع المفترض ـ إلى غير قاعدة «رفع الحرج» والالتزام باليقين، لا بالظن، من الأحكام، واعتبار التراضي ـ عند التباس الأمور ـ الحلّ الأنسب. وعليه إذا تعذرت **المعرفة اليقينية** لدرجة تلك القرابة، ولم يتم التراضي بين المستحقين حول تحديد نوع تلك القرابة، فإن اللجوء إلى **التسوية** بينهم جميعاً يظل هو المخرج المنسجم مع المقاصد الشرعية[194]!

8 ـ «السلطة العلمية» البديلة: الجماعة والمقاصد الشّرعية

يتبيّن لنا بعد كل هذا، أن في تأسيس تلك القواعد آنفة الذكر وفيما أقامه الجويني عليها من اجتهادات **خالفت المعروف المتداول بين المذاهب الفقهية والأصولية**، وفي اعتزازه بكل ذلك باعتباره بحثاً أو «قولاً جديداً» لا يوازيه أي فن آخر علواً وشرفاً، وفي اعتقاده أن في ذلك يكمن المخرج ممّا دُفع إليه المسلمون من الانحطاط والتياث الظلم؛ أن في كل ذلك ما جعله يبدي زهداً في مناقشة الفقهاء المخالفين لاجتهاداته السابقة، مؤكّداً على طابع الجدّة فيها القائم على مراعاة المقاصد الكلية اليقينية.

لذلك كله اعتبر الجويني أن «فاضل هذا الزمان من يفهم مداخل هذه الفصول ومخارجها... والمرموق... من يحيط بشرف هذا الكلام وتميّزه عن كلام بني الزمان»[195]! ولم يكن هذا التميّز يعني شيئاً آخر غير **تعليق الجويني عملية الإنقاذ وإغاثة الأمم وإناطتهما بالمقاصد الشرعية الكلية اليقينية**، دون الفروع الفقهية المذهبية، «والزمان إذا فُرض خالياً عن التفاريع والتفاصيل [الفقهية] لم يستند أهل الزمان إلا إلى المقطوع»[196]. ولا معنى بعد هذا للاعتراض بكون

---

(194) نفسه، فقرة: 804-809.

(195) نفسه، فقرة: 776.

(196) نفسه، فقرة: 789.

مثل تلك «الدقائق» من الاجتهادات الجديدة تحتاج - كي تُفهم وتُدرَك أسرارها وحكمتها - إلى متخصصين في علوم الشريعة؛ فكيف تناط عملية الإنقاذ بوجوب إدراكها وفهم أسسها الكلية في زمن يخلو هو ذاته من علماء الشريعة المؤهلين لمثل ذلك الإدراك والفهم؟! وبمعنى آخر، إذا كان «العلماء» هم الذي قاموا في تاريخ الإسلام بدور التنظير لشروط الشرعية والحفاظ على إرث النبوة» ورعاية حدود مشروعية النظم الإسلامية، فكيف يُتصور الخروج من أزمة الانحطاط المعرفي والسياسي دون الاستناد على مثل أولئك «العلماء»، مع افتراض انقطاع ودروس علومهم الفرعية والأصولية؛ وهم وحدهم المؤمل فيهم أن يدركوا أيّ قول أو طرح جديد حول المقاصد والكليات القطعية...؟!

إن مثل هذا الاعتراض الإشكالي مدفوع عند الجويني إثر تأكيده السابق على حتمية التراجع، وتمييزه بين الدّوائر التي ستنتهي بزمن الفراغ الكبير والجهل المطبق. وهو تراجع كما يشمل الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، يشمل حتماً الحياة الفكرية والعلمية. وإذا كان تقدير خلوّ الزمان عن الخلفاء العادلين ثم عن السلاطين المقتدرين، بل وعن كل مرجعية سياسية أخرى، يُعتبر أمراً ممكناً في تقدير الجويني، دون أن ينعكس سلبياً على استمرار الحياة المجتمعية في شكلها الطبيعي؛ ما دامت تلك المرجعية تعود لتتمثّل في «الجماعة» الإسلامية التي يجب على كل فرد منها «البدار على حسب الإمكان إلى درء البوائق» ورعاية المقاصد، وعدم تعطيل المصالح التي كان ينوب فيها الخليفة أو السلطان... إذا كان هذا ممكناً، فجائز أيضاً تقدير خلوّ الزمان عن العلماء المجتهدين والمفتين المقلّدين، بل خلوّه عن كل مرجعية علمية، دون أن يؤدي ذلك إلى أن «يموج الناس بعضهم في بعض مهملين سدى»[197].

أما ضمان هذا التسديد وذلك التحويل للمرجعية العلمية، من جمهور العلماء المنقرضين إلى جمهور الأمة والجماعة، فيكمن في أن **إغاثة الأمة** لا تتمّ إلا بفضل إناطة الأحكام والمسؤوليات ومختلف المعاملات **بقواعد** وأسس مستندها **القطع** والوضوح واليقين؛ وما كان كذلك كان «قاسماً مشتركاً بين الناس». لذا «كان على أهل الزمان [الشاغر عن السلطة العلمية] بذل المجهود في

(197) نفسه، فقرة: 10.

دركه. فإنّا إذا فرضنا بقاء **أصول الشريعة**، فمن أجلاها بقاء علمُ بني الزمان بأن ما يتصور الوصول إلى **الاستيقان فيه فيتعيّن التوصل إليه**»[194]؛ خاصة وأن مما يساعد على سير الجماعة الإسلامية نحو الاستقلال بإدراك تلك المقاصد والأصول اليقينية والوقوف على مبادئها الواضحة، **أنها** مقاصد ومبادىء «مستدركة **بأساليب العقول**» قائمة على مبادىء وأسس نظرية كلية مستقرأة. وما كان كذلك لم يكن عسيراً إدراكه؛ شأن المقاصد في ذلك شأن القول في قواعد العقائد التي هي مشتركة بين كافة المسلمين وفي متناول إدراكهم، ورغم طابعها التركيبي وأسسها النظرية المجرّدة[199].

معنى كل هذا عند إمام الحرمين، أن **«سلطة» الجماعة الإسلامية ستعوّض السلطة العلمية المتراجعة**، مثلما عوّضت قبل تلك الجماعةُ ذاتها السلطة السياسية الضائعة! وبذلك ستصبح الجماعة الإسلامية، زمن التياث الظلم والتراجع الأكبر، تجسيداً للسلطتين، السياسية والعلمية؛ **يساعدها في الاستقلال بالسلطتين وقوفها على المقاصد الشرعية الكلية** «المستدركة بأساليب العقول» والمساعدة على التكيّف والتقلب في أمور المعاش، وعلى الخروج من ضيق دائرة الظن والاختلاف إلى اتساع مجال اليقين والاتفاق...

5 - غير أنه بعد كل هذا المجهود الذي بذله الجويني طيلة كتابه لضبط أصول وقواعد كل أمر أو سلطة وتقييدهما بأصول ومقاصد الشريعة الكلية، بعد اندراس الفروع الفقهية... ورغم النتيجة التي انتهى إليها، والتي تبدو إيجابية الطابع؛ فإنه لم يجد بداً من السير إلى النهاية وراء «افتراضه» الكبير حول حتمية انحلال الزمان وتراجعه - حسب الدوائر الزمنية التي مثّلناه بها - **والافتقاد المرجعية الشرعية فيه.** وإذا كان الجويني قد حاول ضبط حدود الشرعية وحصر مصدر السلطة خلال المرتبة الثالثة [200أ] من الزمان

---

(198) نفسه، فقرة: 815.

(199) نفسه، فقرة: 816.

(200أ) الملاحظ أن المراتب الثلاثة المذكورة في الغياثي تحتمل دوائر زمنية أربعة كما بينا ذلك قبله؛ وما يسميه الجويني الآن بالمرتبة الرابعة هو افتراض دائرة زمنية جديدة ومغايرة للدوائر الزمنية السابقة.

المتراجع، فإنه لم يستطع أن يكف نفسه عن افتراض مرتبة زمنية جديدة افترض فيها هذه المرة «خلوّ الزمان عن **أصول الشريعة**» جملة!!:

أ ـ لقد كانت أصول الشريعة وقواطع أدلتها المناط الذي أقيمت عليه كل شرعية أو سلطة في الدائرة الزمنية الرابعة، ممّا فرض على «الغياثي» بيان أوجه وصور ذلك المناط. وهو ما انتهى به إلى ما يشبه القول بوجوب اضطلاع الجماعة الإسلامية، كسلطة بديلة، بحراسة تلك الأصول والنهج وفق قواطع أدلتها.. لكن ما القول إذا سرنا وراء الافتراض الأول بحتمية التراجع الزمني؟ أو لا نتأدى من ذلك إلى مستوى رابع من الانحلال يتميّز بخلوّ الزمان حتى عن أصول الشريعة ومقاصدها العامة؟! ذلك أنه برغم دفاع كل الفقهاء عن استحالة تصور اندراس أصول الشريعة استناداً إلى الآية: **﴿إنّا نحن نزّلنا الذّكر، وإنا له لحافظون﴾**[200ب] فإن هذا الاستناد غير سليم في رأي الجويني؛ إذ الآية خاصة فحسب بحفظ النصّ القرآني في ذاته عن كل تحريف أو تبديل، وليس فيها ما يدلّ على نفي إمكانية «انطواء الشريعة وانطماس شرائع الإسلام»، فروعاً وأصولاً. وهو ما وردت به أخبار صحيحة من السنّة ذاتها[201].

وإذا كان صعباً تقدير هذا التراجع الأكبر ونسيان تلك الأصول والمقاصد التي هي ملاذ زمن التراجع وغياثه، فإن تعاقب الأعصار وتراكم حقبها وعناصرها السلبية لا يمنع من توقع مزيد من الانحطاط وتفشي الجهل وازدياد الاستبداد. وعليه «فلا يبعد في مطرد العرف **انمحاق الشريعة أصلاً، حتى تُدرس بالكلية**؛ وعلى هذا التدريج تبتدأ الأمور الدينيّة والدنيوية، وتزيد حتى تبلغ المنتهى، ثم تنحط وتندرس حتى تنقضي وتنصرم كأن لم تعهد»[202]!!

(200 ب) قرآن، سور الحجر، آية 9.

(201) الغياثي، فقرة: 838-839، قارن بنفس الموقف للشاطبي في القسم التالي من هذه الدراسة.

(202) نفسه، فقرة: 840. وقد نسب السيوطي إلى الجويني قوله: «إذا خلا الزمان عن مجتهد صار كزمن «الفترة»، فتتعطل الشريعة ويبطل التكليف». وهو ما سيردده الغزالي في كتابه المنخول. انظر: السيوطي، الردّ على من أخلد إلى الأرض... بيروت: ط 1403-1982، ص 100-101 [تحقيق الشيخ خليل الميس].

ورغم غرابة هذا الافتراض واستبعاده في العادة، إلا أن القصد من طرحه كان هو ذلك الهمّ المسيطر عند الجويني والمتعلق **بمشكلة السلطة ومصدر الأمر والشرعية**: فهل القول بإمكانية نسيان الأُصول واندراس الوعي بالمقاصد جملة يُعتبر مبرراً لعودة التسلّط والاحتكام إلى مجرد الهوى والمصالح الشخصية؟ أم ما زالت هناك إمكانيةَ الاحتكام إلى مصدر آخر للشرعية، مهما كان نسبياً، يضمن دفع ذلك التسلط وعدم ترك الناس سدى؟

ب ـ إن مثل هذه الحالة المفترضة من الانحلال الشامل من شأنها أن تنتهي بأصحابها إلى ما يشبه حالة قوم منعزلين في جزيرة نائية، بلغتهم الدعوة النبوية، فاعترفوا بمبادئها العامة، ولم يتمكنوا لعوائق طبيعية من الاتصال بدعاتها، فبقوا جاهلين بأصول الأحكام وقواعد الشريعة موضوع الدعوة التي آمنوا بأُسسها العقائدية. وفي مثل هذه الصورة التي تنطبق على المرتبة الزمنية الأخيرة من الانحلال ونسيان أصول الشريعة ومقاصدها العامة، يبرز خطر طغيان المصالح الذاتية وترك الناس سدى وعودة السلطات المستبدة، القائمة في الأصل على تحكيم الاعتبارات الشخصية والمصالح الفئوية. ومهما تكن قيمة العقل، فهو فردي في ذاته، ومن ثم لا يحق لأيّ كان أن يجعل من «عقله» وحده مصدر الشرعية ومناط التكليف **وموجب الأمر**. وإذا كان جميع الناس في مثل هذه الحالة المفترضة لا تكليف عليهم من الناحية الشرعية، وجهلهم بالفروع يُعتبر ذريعة «شرعية» إلى إسقاط التكاليف والمسؤوليات الشريعة[203]، دون أن يخرجهم هذا الوضع عن الانتماء إلى «الملّة» ـ ما داموا يعترفون بالجانب العقائدي من الدعوة[204] ـ فإن استحالة رجوعهم إلى أصول الشريعة ومقاصدها العامة لإقامة الشريعة وتأسيس سلطة مجمع عليها، قائمة على اليقين والقطع، لا تمنعهم مع ذلك من البحث عن سلطة مرجعية أخرى ـ مهما كانت نسبية ـ تنتظم بها أمورهم خارج الخطاب الشرعي الغائب؛ هذا المصدر النسبي والمؤقت للسلطة البديلة هو ما يطلق عليه إمام الحرمين **«مدارك العقول»**.

---

(203) الغياثي، فقرة: 844. وذلك اعتماداً على الموقف السني العام بكون العقول في ذاتها «لا تقتضي التحريم والتحليل»، وأنها كلها متساوية من حيث القيمة.

(204) نفسه، فقرة: 843.

جـ - وإذا كان الجويني قد فضّل عدم الخوض في مضمون هذا المصدر الأخير للسلطة والشرعية في حياة الإنسان ضمن كتابه «غياث الأمم»، ووعد ببسط القول فيه في مؤلّف خاص[205]، فإن الإحجام عن ذلك راجع إلى كون «مدارك العقول» - وهي مجردة عن الخطاب الشرعي وعن الحصيلة المتراكمة عبر عصور الإسلام - لا تمثل في رأيه إنقاذاً وغياثاً للأمم وإخراجاً لها، بصفة نهائية، من حالة التردي والاختلاف إلى حالة الانتظام الكامل والاتفاق واليقين. وإن كان فضل «مدارك العقول» يكمن في كونها، رغم ذلك، تسعى للحفاظ على أدنى درجات الاستصلاح والانتظام ومنع التعدي بين الناس. وإذا كنّا نجهل رأي الجويني وتقويمه لأشكال وضوابط هذا النوع من الاستصلاح والانتظام المُقام على مجرد «مدارك العقول»، ورغم طابع التشاؤم الذي أبداه حول حتمية التقهقر الزمني، فإن كلامه خلال كتاب **الغياثي**، حتى ضمن افتراضه الأخير، يوحي بأنه كان يؤمل أن يوطن الناس أنفسهم على الخروج من زمن التياث الظلم[206] والعودة إلى إدراك أهمية الشريعة ومقاصدها، «فلو عثر عليها بنو الزمان لأوشكوا أن يفهموها، **لأنها قواطع**»؛ ولأنها - لأجل ذلك - وسيلتهم لتأسيس الشرعية المجمع عليها ولإقامة التكاليف، والانتظام بعيداً عن كل تسلّط فردي أو جماعي. ولعل ذلك الأمل هو الذي دفعه إلى كتابته «غياث الأمم في التياث الظلم»!

9ـ خلاصة واستنتاج

ذلك هو مشروع الجويني لإنقاذ وغياث الأمم بعد توقعه الذي انفرد به حول انحلال السلطتين السياسية والعلمية. وكما لمسنا ذلك منذ البداية، فهو مشروع **يتميّز بحضور «مفاهيم أساسية»** لن تعرف تداولاً واسعاً، وبكيفية أعمق، إلا بين بعض مفكري القرن السابع ممّن سيركّزون في كتاباتهم على

---

(205) نفسه، فقرة: 845. سبقت الإشارة إلى أن من بين ما حمله معه القاضي أبو بكر بن العربي من المشرق من كتب كتاب «مدارك العقول» لإمام الحرمين....

(206) إن الذين فقدوا الوعي بالمقاصد الشرعية «لا يلزمهم إلا اعتقاد التوحيد ونبوة النبي المبتعث وتوطين النفس على التوصل إليه في مستقبل الزمان، مهما صادفوا أسباب الإمكان» الغياثي، فقرة: 843.

المقاصد الشرعية العامة، ابتداء من عز الدين بن عبد السّلام؛ وخاصة بين أعلام من القرن الثامن الهجري ممّن اهتمّ بتأسيس «علم» مقاصد الشريعة، خاصة مع الشاطبي.

أ ـ ومن المؤكد أن حديث الجويني عن كليات الشريعة ومقاصدها اليقينية لم يكن لديه مجرد حديث في «علم أصول الفقه»، بل ذلك ارتبط في وعيه بشيء جديد، أو هكذا يريد منا الجويني أن نفهم مشروعه كتبشير «بعلم» جديد أقرب ما يكون إلى «علم مقاصد الشريعة» الكلية الضرورية والقطعية. وكما لمسنا ذلك سابقاً، لم يكفّ الجويني عن مراجعة الأبحاث الفقهية المتداولة والمؤسسة على علم الأصول، سواء في مجال الإمامة أو الفتاوي الأخرى؛ مؤكّداً اختلافة حتى مع ما كان منها راجعاً إلى أصول مذهبه الشافعيّ، مؤاخذاً عليها خاصة خلطها بين مجال الظن ومجال اليقين، ساعياً وراء نقده إلى إبراز ما يقبل اليقين من الشريعة باعتباره وحده يشكل أصولاً وقواعد وقواطع، عليها يقوم جوهر الشريعة وبها يناط أي مشروع أو اجتهاد فكري يبغي التكيّف وإغاثة الأمم.

بل إن الجويني يطرح، أثناء كل ذلك، افتراضه الكبير الذي خالف به الفقهاء جميعاً بإمكانية التخلي والاستغناء عن الفروع والمذاهب الفقهية الرسمية والعلوم الإسلامية المؤسِّسة لها، فقهاً وأصولاً. وكأنه بتأكيده، عوض ذلك، على ضرورة التماس القطع واليقين من مقاصد شرعية وقواعد كلية ضرورية يقينية، إنما ينطلق من روح تلك «المقدمة الأولى» التي سوف يحرص الشاطبي على أن يفتتح بها الجزء الأول من كتابه **الموافقات** والقائلة: «إن أصول الفقه في الدين **قطعية لا ظنية**؛ والدليل على ذلك أنها راجعة إلى **كليات الشريعة**، وما كان كذلك فهو **قطعي**» ومقصد شرعي[207]... ولعل ذلك هو السرّ في كثرة ترديد إمام الحرمين أن ما سيحاول التأصيل له بخصوص قواطع أدلة الشريعة وكلياتها يشكّل حديثاً مبتكراً جديداً وقولاً «لا

(207) سوف نبيّن كيف يفصح الشاطبي عن اسم الجويني كمصدرٍ رئيس في قاعدته المهمة هذه التي ضمّنها المقدمة الأولى من الموافقات؛ ممّا يدل على الاتصال الممكن تصوره بين مشروع الجويني ومشروع صاحب الموافقات.

يلفى مجموعاً في الفقه»[208]، وأنه يتضمن لُمعاً «لا يدرك علوّ قدرها إلا الفطن الغواص»، وأن تلك اللّمع «ترشد إلى مسالك الكلام في الأصول جمع؛ ولو لم يكن فيه ما يسرّ الطالب إلا **التنبيه على الأصول** لكان ذلك كافياً»[209]! بل قد رأيناه يعتبر أن «المرموق... من يحيط بشرف هذا الكلام **وتميّزه** عن كلام بني الزمان».

ب ـ وشعوراً منه بأهمية الأسول الجديد الذي عالج من خلاله النصوص الشرعية باعتبارها متضمّنة لأدلة قطعية يقينية ومبادىء كلية تتجاوز المذاهب الفقهية المتداولة، لم يفتأ الجويني يؤكد أن غرضه **وراء تلك المذاهب الفقهية**[210]، وأن الأصول التي دافع عن قيمتها وقدّر بقاءها، بعد انقراض المذاهب، إنما هي «**كليات** مسترسلة، لا تعلق لها بالغوامض»[211]؛ وأنه لا يخشى بعد ذلك «إثبات حكم لم يدونه الفقهاء ولم يتعرض له العلماء، فإن **معظم مضمون هذا الكتاب لا يُلفى مدوناً في كتاب**»[212]؛ الأمر الذي جعله يسارع إلى دفع تهمة «الابتداع» عن مشروعه «الغريب» هذا وما تضمنه من اجتهادات غير مسبوق بها؛ محتجاً بكون موقفه لا يعدو أن يكون مشابهاً لموقف «الصحابة» حين داهمتهم وقائع مستجدة، لم يلفوا فيها أحكاماً منصوصة، فاجتهدوا فيها اجتهاداً صادراً عن قواعد مضبوطة. وهو ما حمل الجويني على تبرير مشروعه بالقول: «ولكن لا ابتدع ولا أخترع شيئاً[213]، **بل ألاحظ وضع الشرع** واستثير «معنى» يناسب ما أراه وأتحراه؛ وهكذا سبيل التصرف في الوقائع المستجدة التي **لا توجد فيها أجوبة العلماء معدة**»[214]. وأثناء طرحه للنقاش والتحليل لاجتهاده الخاص المتعلق

---

(208) الغياثي، فقرة: 338.

(209) نفسه، فقرة: 834.

(210) نفسه، فقرة: 656.

(211) نفسه، فقرة: 722.

(212) نفسه، فقرة: 378.

(213) قارن بموقف مشابه عند الشاطبي الذي ينفي عن مشروعه تهمة الابتداع ويؤكد أن منهجه «أمر قررته الآيات والأخبار وشدّ معاقده السّلف الأخيار...» الموافقات، جـ I، ص 25.

(214) الغياثي، فقرة: 378.

بقواطع الأدلة حول جواز «توظيف» السلطان المال على الموسرين، إذا فرض خلوّ بيت المال... لا يفتأ الجويني يردّد أن المسألة المفترضة «واقعة لا يُعهد فيها للماضين مذهباً»، وأنه اعتمد فيها على «**أمر كلّي** بعيد المأخذ من **آحاد المسائل**... مع الشهادات الباتة القاطعة من الشريعة»[215]. آملاً ممّن وقف من الفقهاء على تبريراته هذه أن يكون ممّن «أنصف وانتصف ولم يلزم جادة التقليد ولم يتعسّف»[216]! وألاّ يكون شأنهم «شأن ناشئة في الزمان، شدوا طرفاً من مقالات الأولين وركنوا إلى التقليد المحض، ولم يتشوّفوا إلى انتحاء **درك اليقين**»[217].

لهذا يمكننا اعتبار إشادة الجويني وغبطته طيلة كتابه بأهمية وخطورة البحث عن أصول الشريعة وقواعدها العامة، وضرورة التماس اليقين منها للخروج من دائرة الظن.. **إشادة بالمقاصد العامة للشريعة** وتنبيهاً على تميّز البحث فيها عن علمي الفقه والأصول. وكي يضمن حضوراً لهذه المقاصد ولإمكانية الرجوع إليها، نراه يرفض الاحتجاج بكون الكلام في «المقاصد العامة» للشريعة (وما تتطلبه من محاولة التفريق بين الظن والقطع، واستنباط قواعد كلية جديدة لمراجعة موضوعات فقهية قديمة، وغير ذلك ممّا ألمح إليه الجويني) يعتبر كلاماً غامضاً مستعصياً على فهم المتأخرين خاصة... أما في رأي الجويني، فهذا الاحتجاج مدفوع من حيث إنه لا تخلو قضايا ومصطلحات علم الأصول ذاته من نفس الغموض والتعقيد؛ ولو عُرضت مفاهيمه المتداولة، كالجمع والفرق، والنقض والمنع، والقلب وفساد الوضع... لو عُرضت على الصحابة أنفسهم «لتعب أصحاب رسول الله ﷺ في فهمها[!] إذ لم يكن عهد بها؛ ومن فاجأه شيء لم يعهده احتاج إلى ردّ الفكر إليه ليأنس به...»[218].

---

(215) نفسه، فقرة: 406.

(216) نفسه، فقرة: 408.

(217) نفسه، فقرة: 590؛ انظر أيضاً فقرات 667، 671-673. وحول ما انفرد به الجويني من مسألة «التوظيف» هذه، انظر متابعة الغزالي لشيخه في ذلك وترديده لعباراته في شفاء الغليل، ص 234-240؛ المستصفى، جـ I، ص 304-305؛ وانظر أيضاً متابعة الشاطبي لهما في ذلك، الاعتصام، جـ II، ص 121-123، الفتاوي، ص 187-188.

(218) لغياثي، فقرة: 668.

جـ ـ لعل في مثل هذا الدفاع حول مشروعية الحديث عن قواطع أدلة الشريعة ومقاصدها الكلية اليقينية ومبادئها العامة، ممّا طفح به «غياث الأمم» وما اعتقد معه الجويني أنه أول من نبّه إلى أهميته، ما يجعلنا نتبيّن أن حديثه عن تلك المبادىء الكلية والمقاصد الشرعية لم يأتِ عَرضاً؛ **بل أتى الكلام عنها مقصوداً**، منبّهاً على قيمتها المعرفية والمنهجية ومؤكداً على أهميتها التشريعية. كما أن الملفت للنظر أن حديثه عن تلك المقاصد والكليات أتى كذلك بمناسبة **مشكل سياسي واجتماعي** تمّ التركيز عليه طيلة الكتاب، ألا وهو مشكل الانحطاط السياسي والتراجع الفكري؛ معتبراً المقاصد الشرعية وحدها **وسيلة الإنقاذ** في المجالين، بما تتميّز به من **حصر في المبادىء، ووضوح في المفاهيم، وقطع ويقين في الأحكام، وقدرة على التوحيد، والحدّ من مجال الظن والاختلاف.**

ولعل في كل ذلك ما يوضح أن لدى إمام الحرمين «وعياً» **بارتباط مفهوم المقاصد بالمشكل الاجتماعي والسياسي**، بالمعنى العام، وهو وعي انتهى به إلى افتراض سلسلة من «التراجعات» المتتالية والمتمثلة في تلك الدوائر الزمنية التي انتهى الجويني عند صورتها الرابعة إلى إناطة السلطة والمرجعية بمقاصد الشريعة اليقينية، دون فروعها، وتجسيده تلك السلطة ـ وفي شكل تلك المقاصد العامة ـ في الجماهير والأمم الإسلامية، دون **السلطتين السياسية والعلمية المتراجعة**. يدل على هذا ما سبق لنا توضيحه، منذ قليل، بخصوص تأكيد الجويني ـ آخر حديثه عن دائرة الزمن الرابع ـ أن إدراك المقاصد الشرعية ورعايتها واجب مفروض على جمهور «الزمن الشاغر» عن السلطتين المذكورتين؛ ما دامت تلك المقاصد مستندها القطع واليقين، وقابلة من ثم لأن يُتوصل إليها «بأساليب العقول»، وإذا كانت كذلك تعيّن على الجميع «السعي في إدراكها»[219].

وممّا يلفت الانتباه بهذا الصدد أنه برغم تأكيد إمام الحرمين أن موضوع المقاصد ذو فوائد جمة حين بقاء العلوم الشرعية الأخرى، خاصة منها

(219) نفسه، فقرة: 815-816.

علم الأصول الذي بإمكانه الإفادة من المقاصد بخصوص معرفة بناء الفروع على الأصول والانتباه إلى «المعاني» والقواعد والكليات... غير أنه بالرغم من فائدة كل هذا وأهميته، فهو لم يكن يمثل الغرض المقصود من مشروعه ولا من حديثه طيلة هذا الكتاب عن المقاصد وقواطع أدلتها اليقينية، «فإني - كما يعترف الجويني - لم أجمع الكتاب لهذا الغرض»! إذ المقاصد الشرعية اليقينية المنوّه بها لا **تبدو قيمتها وفائدتها القصوى** وشدة حاجة الناس إليها إلا عند انحلال السلطة المرجعية، السياسية والعلمية؛ حيث يتطلع الناس حينئذٍ إلى الإغاثة والإنقاذ. ولن يكون طريق هذا الإنقاذ عودة - مرة أخرى - إلى إناطته بهيئة مستقلة وسلطة خارجية «متسلطة»، بل لا بد من ضمان **ثبات هذه السلطة**. ولن يكون هذا الضمان غير الاستناد إلى **يقينية المقاصد وقواطع أحكامها** المدركة عقلاً. وهو ما يفيد أن طرح مشكلة **مفهوم المقاصد في تصور الجويني ذو هدف إنقاذي سياسي واجتماعي** قبل كل شيء. دليل ذلك مرة أخرى أنه، بعد رفضه السابق أن يكون موضوع المقاصد القطعية مجرد فرع خادم لعلم الأصول، يؤكد قائلاً «إني لم أجمع هذا الكلام لهذا لغرض؛ فالجواب السّديد أني تخيلت **انحلال الشريعة** وانقراض حملتها، ورغبة الناس عن طلبها...»[220] وهو تخيّل، أو افتراض، بدأت عناصره ومعالمه الواقعية تظهر في عصره بموت الأئمة واستخلافهم من طرف من يتّسمون بسماتهم، ولكن علمهم لا يتجاوز «مسائل خلافية أو فصول ملفقة وكلم مرتقة في **المواعظ**... فعلمت أن الأمر **لو تمادى على هذا الوجه** لانقرض «علماء» الشريعة... ولا تخلفهم إلا التصانيف والكتب» التي لا يقدر أحد، بفعل التراجع الزمني، أن يستقل بفهمها. لذلك «جمعتُ هذه الفصول - يقول الجويني - وأمّلتُ أن يشيع منها نُسخ في الأقطار، **فلو عثر**[221] عليها بنو الزمان [عند التياث الظلم وتراجع الساسة والعلماء] **لأوشك أن يفهموها لأنها**

---

(220) نفسه، فقرة: 837.

(221) «العثور» لا يكون إلا بعد الضياع والافتقاد والحاجة. وكأن الجويني بهذا التعبير يوحي إلينا أنه لا يكتب لعصره بقدر ما يكتب لذلك الزمن الذي ستزداد ظلمه إلتياثاً، والذي لن يتحرر منها إلا بفضل عثوره على «كنز» اليقين والقطع، والتأدي إلى شاطىء النجاة مع المقاصد الشرعية الكلية، بعيداً عن أمواج الظن والاختلاف...!

قواطع. ثم ارتجيت أن يتخذوها ملاذهم ومعاذهم...»[222].

د ـ هذا وسوف نرى، من جهة أخرى، أن تعليق عملية الإنقاذ على إدراك وفهم «مقاصد الشريعة»، دون غيرها من الدراسات الفقهية التفصيلية، للخروج من الانحطاط السياسي والفكري الشامل، سيصبح الشغل الشاغل لدى العديد من مفكري القرن الثامن للهجرة من المدرستين المالكية والحنبلية. والملاحظ بهذا الصدد أن الجويني، علاوة على ذلك البعد الاجتماعي والسياسي المهيمن على تفكيره طيلة كتاب «غياث الأمم»، **يقترب من هؤلاء على أكثر من مستوى**: ويكفي أن نذكر أن مفاهيم أساسية عند القائلين «بالمقاصد»، خاصة مع الشاطبي، قد حظيت باهتمام كبير أيضاً لدى إمام الحرمين، انطلاقاً من تساؤله المركزي: ما العمل وما المرجعية في ظل الاختلاف الكبير؟ وهو التساؤل الذي قاده مباشرة إلى رفض الركون إلى مجرد «المصلحة» المطلقة وداعي الهوى ـ بتعبير الشاطبي ـ خوفاً من استغلالها السياسي خاصة، مقترحاً مشروعه الكبير حول «المقاصد الشرعية» القطعية، انطلاقاً من تلك القاعدة المنهجية التي مكّنته من تمييز «المقطوع» به من «المظنون» والتي دفعته إلى التحذير من الخلط بينهما، خاصة في مجال الممارسات السياسية. كما أنها القاعدة التي دفعته إلى حصر وتضييق مجال القطع، ضماناً للتكيّف والتقلب في العيش، ممّا جعله ينتبه إلى ضرورة تصحيح مفهوم «الإجماع» كمصدر من مصادر السلطة في رأي الفقهاء. كما سعى إلى حصر وتضييق مجال «الابتداع»، مقابل فتح وتوسيع القدرة على التكيف والتقلب في الحياة...

وأثناء متابعاته النقدية لمختلف فتاوي الفقهاء أو لآرائهم ومواقفهم السياسية، كما تمثلت خاصة في فكر صاحب «الأحكام السلطانية» ـ الماوردي ـ لم يفتأ الجويني يشير إلى أهمية الالتفات إلى مفاهيم المقاصد الشريعة المستقرأة والقواطع اليقينية والمصالح الضرورية الكلّية، معلّقاً على ذلك آمال الأمم وملاذهم، بعد أن يكون قد «عمّ من الولاة جورها واشتطاطها،

(222) نفسه، فقرة: 834-837.

وزال تصوّن **العلماء** واحتياطها... وانسلّ عن لجام التقوى **رؤوس الملّة وأوساطها**، وكثر انتماء **القرى** إلى الظلم واختلاطها»[223]!! فعبّر كل هذا وذاك تردّدت مفاهيم ومصطلحات ستحتل الصدارة لدى بعض مفكري القرن السابع والثامن ممّن سيتجهون مباشرة ـ وبمستويات متفاوتة ـ إلى محاولة تأصيل «المقاصد الشرعية» كعلم مستقل... ولأجل كل ذلك اعتبرنا الحديث عن الجويني، دون غيره، أفضل تمهيد للقسم الموالي الذي سنخصصه لتفصيل القول في إشكالية حضور مفهوم مقاصد الشريعة «كعلم» عند بعض مفكري القرن الثامن للهجرة.

هـ ـ وأخيراً تجدر الإشارة إلى أن أهمية البعد السياسي في المشروع الإنقاذي للجويني لم تكن لتغيب عن هـ. لاووست[224]، الذي يلاحظ في دراسته للفكر السياسي عند الغزالي أنه إذا كانت الأحداث المضطربة المعاصرة لهذا الأخير قد صبغت فكره بالطابع السياسي... فإن هذا الطابع قد تأكّد وترسّخ لديه بفضل التأثير الذي مارسه عليه شيخه أبو المعالي الجويني، خاصة بكتابه «غياث الأمم»[225]. غير أن نظرة لاووست لكتاب الجويني تبدو قاصرة عندما يعتبره شبيهاً بكتاب «الأحكام السلطانية» للماوردي ومن جنسه[226]، «وإن كان كتاب الجويني ـ كما يعتقد ـ لا يملك ما يملكه كتاب الماوردي من خاصية الشمول»! وهو تقويم قد غابت عنه بالمرة قيمة كتاب الجويني، ما دام قد صار يبحث فيه عن تفاصيل وجزئيات «النظم الإسلامية» وضوابط علاقات القوى السياسية من منظور رجل السلطة، ممّا يندرج تحت «الأحكام السلطانية» ويخضع لروح «مرايا الملوك»! وهو ما راج في الكتابات السياسية في الإسلام وانعكس بعض أثره على كتاب الماوردي... لأجل ذلك لم ينتبه لاووست إلى أن الجويني، خاصة حين انتقاده لكتاب الماوردي، إنما يصدر

---

(223) نفسه، فقرة: 10.

(224) H. LAOUST.

(225) LAOUST, H, Lapolitque de Gazali, P. 118.

(226) كما نجده في مكان آخر يكتفي باعتبار الكتاب «بحثاً في القانون العام» أي مجرد كتاب في الأحكام السلطانية ليس إلا! انظر كتابه «النظريات السياسية والاجتماعية عند ابن تيمية» ج II، ص 482.

عن منطلقات سياسية أخرى وعن رؤية منهجية أكثر شمولية من تلك التي ينطلق منها الماوردي؛ وهي الرؤية التي تسمح بضبطٍ أكثر للعمل السياسي، بل وتنظّر حتى لحالة غياب السلطة السياسية ذاتها كما رأينا...

وكما غابت قيمة كتاب الجويني عن هنري لاووست، غابت أيضاً عن أحد المقوّمين المعاصرين للكتاب[227] الذي ختم تقويمه بالقول: «إننا لا نجد عند الجويني ما يقدم شيئاً جديداً في مسألة الإمامة، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار كتب السابقين من أئمة الأشاعرة، وكتاب الأحكام السلطانية للماوردي على وجه الخصوص»[228]. كما نجده لا يستصيغ ذلك النقد الذي يخص به الجويني كتابات الماوردي السياسية، ما دام هذا الأخير مشهوداً له بالكفاءة العلمية وأن مؤلّفه «الأحكام السلطانية»، مرجع أساس في فن الإدارة في الدولة الإسلامية[229]!

غير أننا نسجّل أن تقويم هذا الكاتب لم يتجاوز الجانب الذي خصصه إمام الحرمين لنخل آراء الأوائل في نظرية الإمامة، وهو الجانب الذي اعتبره الجويني مجرد مقدمة وتوطئة لكتابه، كما لمسنا ذلك أعلاه؛ ولم يعرّج صاحب التقويم عمّا اعتبره الجويني صلب كتابه! ممّا تعلق بوصف «التياث الظلم» وصور وأشكال انحلال السلطتين السياسية والعلمية، وضبط وسائل الإنقاذ، ممّا لا نجد له شبيهاً في الكتابات السياسية القديمة. كما لم يتنبه المقوّم مطلقاً إلى تلك الرؤية المنهجية الجديدة التي حاول إمام الحرمين أن يقيم عليها مراجعته النقدية لمسائل الإمامة؛ وهي الرؤية القائمة على **وجوب التمييز بين مستوى الظن ومستوى القطع** في أحكام الإمامة، ووجوب الرجوع في كل ذلك إلى «مفاهيم» شرعية أساسية تتجاوز تلك التي وقف

(227) مبارك البغدادي (أحمد)، «الإمامة عند الجويني في كتابه غياث الأمم في التياث الظلم»، مجلة كلية الآداب، جامعة الملك سعود بالرياض، م 12، عدد 1985.2، ص 421-461.

(228) نفس المرجع، ص 453.

(229) هذا الإغفال عن قيمة كتاب الغياثي، خاصة عن رؤيته المنهجية وتأسيسه القول في المقاصد، تقع فيه أيضاً فوقية حسين التي اعتبرت «أهم ما ذكر في هذا المصنّف» مسألة الإمامة وصفات أهل الحلّ والعقد وإمامة المفضول! انظر: حسين (فوقية)، الجويني: إمام الحرمين، القاهرة سلسلة «أعلام العرب»، الدار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت. ص 85.

عندها المتكلمون، ولم يحد عنها الماوردي أيضاً، والتي **استقوها جميعاً من مجال أصول الفقه وقواعده**. في حين أن جوهر مشروع الجويني اقتراح «رؤية» تعتبر أكثر ضبطاً لمسائل الإمامة وأقدر على تتبع مختلف تطور السلطة وأشكالها... وهي رؤية، مهما يكن موقفنا منها، فإنها تُعتبر جديدة بالنسبة للطروحات السابقة عليها في هذا المجال، خاصة فيما تَعِد به من تغيير ليس فحسب في باب النظريات السياسية الإسلامية بل ـ وبالأولى ـ في باب النظريات الشرعية التي هي أعمق تأثيراً في مجال الحياة الجماعية الإسلامية. وقد برهنا بما فيه الكفاية على مركزية هذه الرؤية الشرعية التجديدية في مشروع الجويني والتي غابت عن انتباه بعض مقوّمي كتابه.

وأخيراً، فإذا كان هنري لاووست قد أدرك مدى تأثير الجويني في تلميذه الغزالي من ناحية الطروحات السياسية، فإنه يمكن القول أكثر من ذلك، أن المشروع الأكبر لموسوعة «إحياء علوم الدين» للغزالي يُعتبر محاولة تطبيقية لما سبق أن نظر وأسّس له شيخه الجويني في كتابه «الغياثي»؛ هذا الكتاب الذي انصب على طرح الأسس النظرية لإنقاذ الفرد والمجتمع في الإسلام من التردي السياسي والاجتماعي؛ حيث ركّز فيه الجويني على الأسس النظرية القائمة على مقاصد الشريعة مع ضرب افتراضات للأمثلة العملية الممكنة... في حين أن الغزالي في «الإحياء» قد أولى هذه النماذج التفصيلية الممكنة اهتماماً زائداً بتفصيله جوانبها وحيثياتها المعقدة، وإن كان قد أسس ذلك على مجرد قواعد فقهية وأصولية ظنية؛ دون أن يصل في ذلك إلى اتخاذ «المقاصد الشرعية» القطعية كقاعدة نظرية جديدة كما فعل الجويني.

ومهما يكن، فإن المطلع على التراث الأصولي لحجة الإسلام في «شفاء الغليل» وفي «المستصفى»، وعلى تراثه السياسي الذي تمثل في «الاقتصاد في الاعتقاد» وفي «المستظهري»، وتتبُّعه هناك بالنقد للاتجاهات الباطنية... لا يملك كلّ مطلع على ذلك إلا أن يلمس حضوراً قوياً للجويني، سواء بفكره السياسي أو بنظرياته الأصولية التي تنزع نحو التأكيد على مراعاة المقاصد الشرعية. وإن هذا الحضور، بشقيه السياسي والأصولي، **سنلاحظه قوياً أيضاً، وعبر الغزالي كذلك لدى أبي إسحاق الشاطبي**. إن الجويني

بكتابه «غياث الأمم» حاضر بقوة في «المستصفى» وفي «شفاء الغليل» للغزالي، ومع ذلك فحجة الإسلام يريد أن يقنعنا أنه في كتابه الثاني قد أتى «فيه باليد البيضاء والمحجة الغرّاء والحجة الزهراء **وسيعترف لي به** ـ كما يقول ـ من تحرّكه رذالة الحسد إلى الطعن والإزراء»[230]! بل نجده أحياناً ينسب لنفسه رأياً وكأنه صاحبه ومبتكره دون غيره من النظّار، **والرأي بعينه مأخوذ من شيخه الإمام**[231]! بل إن أهم المواقف النقدية الأخرى للغزالي ضد الباطنية في كتابه «المستظهري» (= فضائح الباطنية) والتي اعتبرت أهم ما في الكتاب، تكاد تكون بعينها مأخوذة من «غياث الأمم» دون أن ترد إشارة إلى صاحبها[232]!

وعلى كلّ فإن كتاب «غياث الأمم في التياث الظلم» للجويني من شأنه أن يدعونا إلى ردّ الاعتبار لإمام الحرمين، وإن كان ذلك يدعونا، بالمقابل، لإعادة تقويم أصالة وعبقرية «حجة الإسلام» الغزالي!!

ونود أن نختم هذا الفصل بالتذكير بتلك الرؤية المنهجية عند صاحب «غياث الأمم» والقائمة على انتهاج **الاستقراء** كأساس **لاستنباط المبادىء العقلية** المجردة والنزوع نحو تقعيدها، مع الحرص على إضفاء طابع **القطع واليقين** على الأحكام الشرعية باعتبارها **مقاصد كلية**عامة وضرورية؛ وحصره لتلك القواطع الشرعية **في الضروريات والحاجيات والتحسينيات**، وإثباته من ثم **هيمنة الشريعة** على سائر المواقف الإنسانية الممكنة؛ مع اتجاهه ـ وراء كل ذلك ـ نحو محاولة **رفع الخلاف**، بالتقليل من شأن علم الفروع وإعطاء الأولوية للأصول **الموحّدة**... قاصداً في الأخير تمكين الأفراد والجماعات على السواء، خاصة عند افتقاد السّلط المرجعية، من التقلب في أمور المعاش والقدرة على التكيف والتخفيف من شروط وضوابط التصرف...

---

(230) الغزالي، شفاء الغليل، ص 10.

(231) انظر مثلاً الباب التاسع من المستظهري، حيث يعتز الغزالي بكثير من الآراء الواردة فيه، وهي كلها واردة بعينها، ومفصّلة ببراهينها في غياث الأمم للجويني من فقرة 14 إلى فقرة 137! وقد أثبتنا نماذج منها ومن غيرها في تعليقاتنا السابقة.

(232) قارن مواقف الغزالي ضد الباطنية بما في الغياثي، فقرات: 26-60.

ولعل في كل هذا ما حملنا على الكلام عن بداية «وعي» بعلمٍ للمقاصد الشرعية عند الجويني خاصة [232أ]، وذلك قبل أبي إسحاق الشاطبي الذي ستزداد معه وضوحاً تلك المفاهيم التأسيسية التي أكّدنا عليها أعلاه، مع محاولته تعميق الرؤية للمقاصد الشرعية «كعلم» قائم الذات، سنرى أنه يعلّق عليه هو أيضاً آمال الإنقاذ وإغاثة الأمم! في وقت تأكدت فيه الحاجة أكثر إلى بديل جديد عن السلط المرجعية المنهارة...

(232أ) مهما تكن هذه الروابط الواصلة بين الجويني وبين بعض مفكري القرن الثامن للهجرة، فإن قيمة الرجل تكمن، قبل ذلك، في كونه دشّن قولاً جديداً في علم الأصول، ميّز به بين ما قبل وما بعد. وإن كان هذا الذي هو بعد قد جاء متأخراً في الزمان...!

القسم الثالث

أبو اسحاق الشاطبي وتأسيس «علم» المقاصد

ـ عقلنة التكليف والتنظير للإنقاذ ـ

مقدمة

مقاصد الشريعة والتراكم المعرفي

لقد كانت محاولات الجويني «تلمُّس» طريق القطع واليقين، وتجاوز علمي الفقه والأصول، بداية حقيقية في طريق «الوعي» بالمقاصد الشرعية الكلية، التي بالرغم من فائدتها الممكنة بالنسبة لأصول الفقه، إلا أن تلك الفائدة لا تتعيّن، بحسب رأي الجويني، إلا عند «شغور الزمن» عن كلّ سلطة سياسية أو علمية معتبرة. وحينئذٍ يتعيّن البحث عن سبيلٍ لإبراز تلك المقاصد وإخراجها من القوة إلى الفعل، والتأدي إليها «بأساليب العقول» ما دام مستند تلك المقاصد القطع واليقين بتعبير الجويني نفسه...

وعليه، وفي ضوء الفصل الأخير، يتبيّن لنا أنه ما كان بإمكان أبي اسحاق الشاطبي (790 هـ) أن ينشيء «علمه» حول مقاصد الشريعة، إنشاءاً جديداً وكأنه يبدعه من عدم؛ فما نلمسه من اهتمام في القرن الثامن للهجرة، بخصوص المقاصد الشرعية، يشكل في عمقه نوعا من الاستمرارية لدى بعض الأصوليين حتى ذلك القرن، سواء مع الشاطبي أو مع أقطاب المدرسة الحنبلية المعاصرة له في المشرق؛ حيث شهد هذا العصر حركة فعلية تحاول بلورة مقاصد الشريعة بكيفية نظرية مضبوطة. وكأن ذلك جاء **استجابة للعصر واستصلاحاً لمساره** الذي تأكد للجميع اندفاعه إلى الهاوية في المشرق والمغرب معاً... وكما أنه لم يكن بإمكان ابن خلدون أن «يبدع» علمه إبداعاً لولا الأصول والممهّدات، ولولا أيضاً أزمة العصر التي حملته على صياغة

علمه صياغة اعتبرها وصفاً للهاوية، وتحذيراً من عدم «الاعتبار» بأعراضها الماضية والحاضرة... فكذلك الشأن بالنسبة للشاطبي، الذي كان يكتب فوق بركانٍ من الحمم ـ بركان غرناطة الأندلس المتراجعة ـ عاملاً على صياغة «رؤية جديدة» وبلورة نظرية متكاملة حول المقاصد الشرعية؛ **محاولاً تحقيق هدف شبيه بذلك الذي كان يطمح إليه ابن خلدون من علمه** الجديد أيضاً: وصف مظاهر الانحطاط و«كشف الغمة» وإبادة النِّقم، وإيقاف أو تأخير مسلسل الانحلال...

غير أنه لا يصعب أن نجد نفس المعاناة التاريخية لدى غير الشاطبي وابن خلدون من بين معاصريهما بالمشرق، ممّن عنوا أيضاً بإعادة تحديد وضبط المصطلحات والمفاهيم الراجعة، بكيفية مباشرة أو غير مباشرة، إلى المقاصد الشرعية؛ كما تضوّعوا من أحداثٍ لا تقل شدة ووقعاً عن تلك التي عانى منهال الشاطبي وابن خلدون. ومن ثم كان من اللاّزم الانتباه إلى اعتراف صاحب **الموافقات**، وهو بصدد تمهيد القول في علمه الجديد، أن هذا العلم، مع جِدَته هذه، قد «شدّ معاقده السّلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيّد أركانه أنظار النظّار»[1]، وأن المعاني التي يدور حولها هذا العلم في كتاب **الموافقات** هي «الأصول المعتبرة عند العلماء والقواعد المبني عليها عند القدماء»[2].

ولعل في هذا الاعتراف ما يفسّر تزكية الشاطبي لرأي معاصره الفقيه أحمد القباب الفاسي (778 هـ) بوجوب التحاشي عن كتب المتأخرين الذين «أفسدوا الفقه» والاعتماد، بالمقابل، على مصنّفات الفحول القدامى...[3] وهو الأمر الذي يفسّر عناية الشاطبي الفائقة بكتابات القرافي وابن عبد السلام وبالغزالي قبلهما. ولم تكن هذه المحاولة من الشاطبي للقفز على ركام

---

(1) الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم)، الموافقات، المكتبة التجارية بمصر، د.ت. جـ I، ص 25 [تعليق عبد الله دراز].

(2) نفسه، جـ I، ص 24.

(3) الونشريشي، المعيار، جـ XI، دار الغرب الإسلامي، ص 142-143؛ قارن أيضاً بالموافقات، جـ I، ص 96-97؛ المنوني، ورقات عن الحضارة المغربية... ص 215-218.

الأدب الفقهي في عصر الانحطاط، واستلهامه، بالمقابل، من الأصول القديمة، ووقوفه ـ خاصة ـ على كتابات الغزالي الأصولية، إلاّ باباً نفذت وتسربت منه مواقف الجويني التي أراد لها صاحبها أن تكون أيضاً «قولاً جديداً» في الأصول، خاصة بما تضمّنه من بعد اجتماعي وسياسي سبق لنا الوقوف على بعض معالمه... كل هذا وأمثاله صار بالنسبة لأبي إسحاق الشاطبي «مادة» وتراكماً معرفياً صالحاً لأجل **إعادة تأسيس علم الأصول** بما يكفل الرغبة الملحّة في التكيّف والإنقاذ...

بهذا الاعتبار تكون «مقاصد الشريعة» نظرية تكتمل شيئاً فشيئاً، وتزداد بروزاً بازدياد الحاجة المجتمعية إلى مفاهيمها الإجرائية، حتى تصير «علماً» نظرياً قائماً بذاته لدى الشاطبي؛ تماماً كما أصبح «علم العمران» قائم الذات مع ابن خلدون. ومعنى هذا أخيراً، أن شدة الظروف السياسية والمجتمعية في القرن الثامن ستعمّق من حدّة «الوعي» بفقدان الثقة برجل السلطة السياسية، خاصة بعد توالي نكساته وتراجعه أمام العدو الخارجي، غير المسلم، في المشرق والمغرب؛ علاوة على تقلّص نفوذ سلطته على المستوى الداخلي[4]، الشيء الذي دفع بالعامة والجمهور إلى تحويل ثقتهم من «الموقّعين عن السلاطين» إلى تلك البقية الباقية من حاملي ميراث النبوة و«الموقّعين عن ربِّ العالمين»! ـ بتعبير ابن القيّم ـ كسلطةٍ «علمية» يناط بها أمل الإنقاذ المجتمعي داخلياً وخارجياً.

والحقيقة أن المؤرخ لا يملك إلا أن يعجب لذلك الزخم الفكري المتنوع الذي عمّ القرن الثامن، ولتلك المباحث الفكرية العديدة الراجعة إلى هذا القرن والتي طفحت بها، مثلاً، موسوعات **الإحاطة** لابن الخطيب أو **نفح الطيب** أو **أزهار الرياض** لأحمد المقري أو **المعيار** للونشريشي... وكأن ذلك النشاط الفكري الراجع إلى القرن الثامن جاء كتعويض عمّا أصاب العالم الإسلامي من انتكاسة وتراجع في سائر المجالات، وكمحاولة لاسترداد النفس وإعادة الحيوية لهذا الجسم المريض، جسم أمة الإسلام الذي تكاد قواه تخور أمام أخطار الفتن الداخلية والخارجية.

---

(4) انظر ما سبق توضيحه بهذا الصدد في الفصل الثالث.

لقد كان الشاطبي من بين أولئك الذين عانوا من الفساد المستشري، خاصة فيما تبقى من بلاد الأندلس المتداعية في ظل دولة بني نصر؛ كما كان من شأن أزمات القرن الثامن وشدّة وقعها على المجتمع الغرناطي بالذات[5]، أن تجعل من كل خوض جديد في علم أصول الفقه وقواعده العامة ومن كل إثارة للمقاصد الشرعية ـ مهما بدت نظرية وتجريدية ـ عناية موازية بالمشاكل المجتمعية والسياسية الضاغطة، وأن تحيل بالضرورة إلى مشاكل التكيّف ومحاولة الإنقاذ... ومن ثم فالوعي بمفهوم المقاصد الشرعية عند بعض أعلام الفكر في القرن الثامن، بالمغرب والمشرق، لا يخلو من أبعاد مجتمعية وسياسية أحياناً كثيرة.

لأجل هذا، خاصة في ضوء نتائج الفصل الأخير، لا نجد صعوبة في تلمس وتسجيل نوع من الاستمرارية بين مواقف الشاطبي وموقف إمام الحرمين الجويني، الذي مثّل حالة متفردة، والذي أدرك هو الآخر، ولو منذ زمن بعيد، هذا الانحطاط الشامل و«افترض» إمكانية وقرب وقوعه؛ فصرّح في وضوح كبير بضرورة الربط بين مفهوم المقاصد الشرعية الكلية «اليقينية» وبين كل محاولة للخروج من هوة الانحدار السياسي والفكري الذي كان يترقب وقوعه...

وكما مرّ بنا، آخر الفصل الأخير، فإن إمام الحرمين كان يرى أنه لم يحن بعد الزمن الذي تشتد فيه حاجة الناس إلى مثل قوله الجديد الذي تفرّد به في عصره حول «المقاصد الكلية اليقينية» للشريعة، اعتباراً منه لكون هذه الحاجة الشديدة مشروطة عنده بـ«انحلال الشريعة»، فروعاً وأصولاً كذلك![6] بعد انحلال السلطتين السياسية والعلمية؛ الأمر الذي جعله يؤمل أن «يعثر» مسلمو عهد الانحطاط، وعند التياث الظلم، على طريقته في بسط تلك المقاصد الكبرى اليقينية وتوضيحه لضوابطها؛ «فلو عثر عليها بنو الزمان

(5) هذا المجتمع الذي جمع في رقعة صغيرة أفضل القدرات الفكرية والسياسية بالأندلس، وصار مهدّداً في حياته الخاصة والعامة بصفة دائمة... انظر في الفصل الثالث، شواهد الانحطاط في المجتمع الغرناطي على عهد الشاطبي.

(6) الغياثي. ف. 836-837.

لأوشك أن يفهموها، لأنها **قواطع**؛ ثم ارتجيت أن يتخذوها ملاذهم ومعادهم»[7]! وكأن القرن الثامن للهجرة، بما تجلّى فيه من تراكم مختلف أنواع الانحلال والانحطاط الفكري والمجتمعي، يمثل أنسب ظرف كان الجويني يتوقع حلوله، ليصبح الحديث فيه عن مقاصد الشريعة القطعية حديثاً ملحاً ومشروعا تتطلع همم أصحابه إلى اتخاذ تلك المقاصد القطعية ملاذاً وأساساً للإصلاح والأنقاذ، وقبل ذلك قاعدة منهجية للمراجعة والنقد وإعادة التأسيس. وهذا ما حان أوان تفصيل القول فيه...

(7) نفسه.

الفصل الخامس

فساد الزمان وإشكالية النقد

ـ غُربة رجل العِلم ـ

«مخالفة ما اعتاده الناس... عِبء ثقيل»!
و«أهل الحق في جَنْبِ الباطل قليل»!
الشاطبي، الإعتصام، ج 1، ص. 27,23

I ـ التأصيل لتجربة الغربة

«فساد الزّمان»! تلك هي الصورة المختزلة لوعي الفقيه بعصر لم تعد مظاهره الفكرية والمجتمعية توحي بالقدرة على الانعتاق والإنقاذ؛ الأمر الذي جعل العديد من فقهاء هذا القرن، القرن الثامن، ينعتون تجاربهم الفكرية والمجتمعية بالغربة والاغتراب. ويقدّم لنا الشاطبي نموذجاً لهذا الشعور بالغربة؛ إذ إنه، وهو بصدد الحديث عن تجربته المجتمعية والفكرية، لم يجد أفضل من الغربة كمفهوم وكشعور يشمل ويؤطر هذه التجربة. ولذا فقد وجد بغيته لتقريب تجربة الغربة هذه عند مستهل كتابه **الإعتصام** في الحديث المأثور: «بدىء الإسلام غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ؛ فطوبى للغرباء! قيل: ومن الغرباء يا رسول الله؟! قال: الذين يصلحون عند فساد الناس»[8]. لقد كان غرض أبي إسحاق الشاطبي أن يقوم هذا الأثر لديه مقام التأسّي لمواجهة «الغربة الكبرى» التي أصبح يعاني منها بعض «رجال العلم» في القرن الثامن؛

(8) وفي رواية أخرى: «فطوبى للغرباء حين يفسد الناس». الاعتصام بيروت: دار المعرفة، د.ت. ج 1، ص 18-19. [بعناية رشيد رضا].

ولذا وجب الانتباه إلى ما أكد عليه الشاطبي وهو «يقرأ» الحديث السابق، حيث رأى فيه إشارة إلى تجربته الخاصة وتزكية لمواقف التحدّي التي قرّر اتخاذها تجاه سلبيات العصر ومثبّطاته وقيوده؛ تلك السلبيات المتمثلة في تقليد الآباء والأسلاف والخوف من الخلاف، والحرص على اتباع العوائد ومراعاة الجمهور، طلباً للسلامة وحرصاً على المصالح الوهمية[9].

لننتبه في البداية إلى أن أهم ما أثار قراء الحديث المأثور، ومنهم الشاطبي، ليس هو كون الإسلام بدأ غريباً، بقدر ما هو أن هذا الإسلام «سيعود غريباً»؛ الأمر الذي يعني أن **تجربة الغربة** لن تصبح هنا ذاكرة ميتة أو مجرد تاريخ يروى؛ بل إن التراجع الحتمي للزمن المتدهور والابتعاد التدريجي عن النموذج التاريخي من شأنه أن يصيِّر تلك الغربة الماضية «ذاكرة مستعادة» وتجربة حيَّة، وواقعاً معاشاً. بل إن الوعي بالزمن المنحدر الذي نجده لدى العديد من الفقهاء، واعتقادهم بحتمية الابتعاد عن النموذج، والسقوط شبه الحتمي في الابتداع[10] يوحي بأن هذا التراكم في عملية الانحدار والتراجع[11] من شأنه أن يجعل تجربة الغربة أعمق وأكثر وقعاً في الزمن المتأخر، زمن الكتابة والمراجعة والتقويم؛ خاصة إذا كان المتصدِّر لإيقاف هذا الانحدار وإصلاح الفساد المستشري، لا يأمن على نفسه من منكر المعاملة له من طرف الآخرين، «من الشدَّة والغلظة أو القتل»![12].

لهذا نجد الشاطبي، وهو يعيد في هذا الظرف الدقيق قراءة الحديث المشار إليه، ينتهي إلى التأكيد على العناصر الآتية:

أ ـ الوعي بالفساد وبشموليته وتحكُّه في سائر المواقف الخاصة والعامة.

ب ـ إبداء الرفض تجاه هذا الفساد والتحذير من شرعيته المزيّفة وإظهار

(9) الاعتصام، ج I، ص 19-21.
(10) الاعتصام، ج I، ص 23.
(11) نفسه، ج I، ص 26.
(12) نفسه، ج I، ص 22.

الرغبة في الانعتاق منه، واتخاذ موقف المراجعة والنقد تجاهه، رغم استشرائه «ورسوخ عوائده في القلوب».

جـ ـ التصميم على المواجهة العملية المتاحة والممكنة لذلك الفساد المندرج كله تحت مفهوم «البدعة»؛ وهو التصميم الذي يتخذ صاحبه من تجربة «السلف» نموذجاً له، كما يتخذ من مجرد قول الحديث المذكور في حقّ أمثاله «فطوبى للغرباء»، عزاء له وجزاء أوفى على صبره. كما أن في ذلك الوعي بالفساد وفي هذه الرغبة في الانعتاق منه والتصميم على مواجهته وتعريته، ما يجعل أصحاب ذلك «الوعي» الذين «يصلحون عند فساد الناس» يخوضون تجربة الاغتراب والغربة، لا أدلّ على عمقها من جعل صاحبها كالقابض على الجَمر![13] كناية على الوعي بوجوب مواجهة ونقد ومراجعة ما قد صار عادات سلبية ومترسخة مع ذلك في الفكر والسلوك بين الأهل والأصحاب، والخاصة والعامة في هذا القرن و«إن أهل الحق في جنب الباطل قليل»![14] ولذلك، وأمام صعوبة مثل هذه المواجهة، حق للشاطبي أن يتساءل مستغرباً «فأيّ غربة توازي هذه الغربة»[15] وهذا الشعور بالقلة وانعدام المؤازر والمواقف؟! إنه شعور لا يمكن تقدير ارتفاعه حتى لو فضّل صاحبه أسلوب التقية والمداراة «وقلبه مطمئن بالإيمان»؛ إذ هذه عند الشاطبي غربة أخرى لا تقل عن أختها الأولى! وبالجملة فإن صاحب هذه التجربة على حدّ قول الشاطبي ـ وقد تَرجم عن نفسه، وكابد وعانى الشيء الكثير ـ «فإن شِئتَ ألفيته، لتَعب السير، طليحاً، أو لما حالف من العناء طريحاً، أو لمحاربة العوارض الصادّة جريحاً؛ **فلا عيش هنيئاً ولا موت مريحاً**»![16].

وإذا كان الإصداع بالحق قد صار هكذا عسيراً في زمن الشاطبي، فإن

---

(13) انظر: فتاوى الإمام الشاطبي، تونس: 1985: ط 2، ص 185 [تحقيق محمد أبو الأجفان].

(14) الاعتصام، جـ I، ص 23؛ خاصة وقد وصف التنبكتي الشاطبي بأنه كان «مجانباً للبدع... وقع له في ذلك أمور مع جماعة من شيوخه وغيرهم في مسائل. وله تآليف جليلة وانتقادات وتحقيقات...»؛ التنبكتي (أحمد بابا)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ليبيا، كلية الدعوة الإسلامية، 1989، ط I، ص 48. [بإشراف وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة].

(15) الاعتصام، جـ I، ص 21.

(16) الشاطبي، الموافقات، جـ I، ص 22.

ذلك لا يقوم مبرّراً لتفريط الفقيه في «سلطته العلمية»؛ إذ إعلان الحق، حسب الشاطبي، «واجب على مَن قلّده الله من طريق الفقه قلادة؛ **فإنها أمانة في عنقه حتى يؤديها**»[17]، وأن الاضطلاع بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفضح أشكال الابتداع، الظاهر والخفي، «لا شك في أنه ـ بحسب الوقت ـ من أوجب الواجبات»[18]. غير أن هذا التصميم من قبَل الشاطبي على نقد الابتداع وفضح أشكال الفساد لا يجعله يستعجل الإصلاح ويطلب ما لا يحتمله الواقع وما ليس في المستطاع، كما كان يودّ بعض أصحابه أن يفعل؛ إذ غاية المطلوب من رجل العلم في هذا الزمن **إعلان الحق، وليس حمل الخلق** والأخذ بمجاميعهم إليه؛ فذلك ليس إليه، وهو فاقد العصبية. خصوصاً وأن «طالب الحق في زماننا غريب، والقائل به مهتضم الجانب»![19].

لم يكن إذن التكوين الأخلاقي والعلمي للشاطبي يسمح له، في ظل ظروف العصر العصبية ليتخذ أو يميل إلى ذلك الأسلوب من التقية والمهادنة في تعامله مع سلبيات «الحوادث والبدع» التي رآى فيها رموزاً وعلامات للتدهور وأسباباً لتكريس الانحطاط؛ بل إنه لم يستهل كتابه **الإعتصام** بذلك الحديث المأثور إلا ليؤكد على جانبه الإيجابي الحركي المتمثل في الاضطلاع بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، رغم العوائق والمثبطات[20]. ولهذا، وبعد تنويهه بقيمة ذلك الحديث في شحذ ذاكرة المتأسي بمواقف السلف، نجده يتّجه مباشرة إلى بيان موقعه، كمفكر وفقيه، بين هذا الزخم المتراكم من العادات والتقاليد المكبّلة للفكر والعمل؛ ثم بيانه للمنطلقات الأساسية التي مكنته من تحديد الموقف تجاه تلك الحوادث والبدع.

II ـــ من الغربة إلى المنقذ من الضلال

غير أننا نودّ أن نؤكد هنا على ذلك التشابه الكبير بين حديث الشاطبي

---

(17) الشاطبي، الفتاوى، ص 184-186.

(18) الاعتصام، ج I، ص 34.

(19) الفتاوي، ص 182.

(20) ورغم قلة المساند، فإن الراغبين في الإصلاح «لا يزالون في جهاد ونزاع، ومدافعة وقراع، آناء الليل والنهار»! الاعتصام، ج I، ص 30-24.

في بداية **الإعتصام** عن تكوينه الفكري وعن موقعه ومهمة رسالته، وبين حديث الغزالي في مستهل **المنقذ من الضلال** عن تجربته هو الآخر مع الفرق والبدع، وعن استعداده النفسي وتكوينه العلمي لمواجهة كل ذلك! وكأني بالشاطبي يريد، برجوعه هنا إلى الغزالي، أن يجدِّد عملية إنقاذ و«إحياء علوم الدين» وأنْ يجعل «الإعتصام» بمقاصد الشريعة وبصحيح السنّة «المنقذ من الضلال» ومن حوادث القرن الثامن:

فإذا كان الغزالي قد أشار في بداية **المنقذ** إلى تكوينه النفسي بقوله: «... وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، **غريزة وفطرة** من الله وضعتا في جبلّتي، لا باختياري وحيلتي»، وأني - على حدِّ قوله - لم أزل «أتفحّص عقيدة **كل فرقة** وأستكشف أسرار مذاهب **كل طائفة** لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع»؛[22] فإن الشاطبي، على نفس المنوال[23]، يبيّن أنه ما قدّم الحديث عن الأثر النبوي حول الغربة إلا لكوني، كما يقول، «لم أزل منذ **فتق للفهم عقلي**، ووجّه شطر العلم طلبي؛ أنظر في عقلياته وشرعياته، وأصوله وفروعه، لم أقتصر منه على علم **دون علم**، ولا أفردت عن أنواعه نوعاً دون آخر، حسبما اقتضاه الزمان وأعطته المُنَّة المخلوقة في **أصل فطرتي**»[24]. وإذا كان أبو حامد يسارع إلى إقناعنا بقدراته العقلية وأنه، حسب قوله، «لم أزل في عنفوان شبابي... **أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض** غمرته خوض الجسور... **وأتوغل في كل مظلمة** وأتهجم على كل مشكلة...»[25]، فذلك هو بالضبط ما عناه أبو إسحاق الشاطبي بقوله عن تحصيله لمختلف فنون

---

(21) خصوصية موقف الشاطبي من مشكلة البدعة سنتناولها في الفصل التاسع من هذا القسم.

(22) الغزالي، المنقذ من الضلال، بيروت: دار الأندلس، ص 62-63 [تحقيق جميل صليبا وكامل عياد].

(23) وكما استهل الغزالي كتابه بحديث «ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة...» (ص 61) استهل الشاطبي كتابه الاعتصام بحديث «بدأ الإسلام غريباً...»، وكلا الحديثين يرجعان إلى بنية واحدة في المضمون...

(24) الاعتصام، جـ 1، ص 24.

(25) المنقذ، ص 62، من المهم مقارنة التشديد عليه في نص الاعتصام والمنقذ.

«العلم» «بل **خضت في لجحه** خوض المحسن للسباحة، وأقدمت في ميادينه إقدام **الجرّيء**، حتى كدت أتلف في بعض أعماقه»![26].

وإذا كان مثل هذا الموقف من الضلال والبدع يقتضي عند الغزالي، كما يروي لنا بلسانه، أن يؤدّي إلى حالة «انحلّت عنّي رابطة التقليد وانكسرت عليّ العقائد الموروثة»، طالباً الوقوف على حقيقة «الفطرة» الأصلية المتميّزة عن «تقليدات الوالدين والأستاذين»[27]، فإن ذات الموقف الجريء المتخذ من قِبَل الشاطبي قد جعله فاقد الإصغاء لـ «مقال القائل وعذل العاذل، ومعرضاً عن صدّ الصادّ ولوم اللائم»[28]، هادفاً إلى نقد البدع والاعتصام بالسنّة الموافقة لأصل الفطرة...

إن في هذا التواقف بين الرجلين في المناسبة والمضمون والمصطلح، ما يمثّل شاهداً آخر من شواهد **حضور «نموذج الغزالي» في مشروع الشاطبي التجديدي**، لعلّه سيزداد وضوحاً فيما بعد. ومهما يكن، فحضور الغزالي، ومن خلاله حضور الجويني، في تغذية وتنمية فكر الشاطبي مسألة واضحة للعيان ومعترف بها من طرف الشاطبي نفسه، كما سنبرز ذلك لاحقاً...

والجدير بالذكر الآن، بعد ذلك التوضيح من الشاطبي لموقعه في محيطه الفكري والمجتمعي أن صاحب «الإعتصام» لا يؤكد على شيء ضمن عدّته الفكرية لمواجهة سلبيات عصره واضطلاعه بمهمته النقدية الكبرى، قدر ما يؤكد على ما اعتبر في مكوّنات تلك العلوم من باب القواعد الكلية والأصول، لا الفروع. ولذلك كان علما أصول الدين وأصول الفقه، دون الفروع، ذخيرته وعدّته في مواجهة تجربة الغربة التي ابتدأها، كما ابتدأها الغزالي من قبل، بالتجرد من الألقاب والمناصب و«خُطَط الجمهور... فلما أردتُ الاستقامة على الطريق ـ يقول الشاطبي ـ [29]**وجدت نفسي غريباً** في

---

(26) الاعتصام، جـ I، ص 24-25.

(27) المنقذ، ص 63.

(28) الاعتصام 1، ص 25.

(29) نفسه، نفس الجزء والصفحة.

جمهور أهل الوقت [!] لكون خططهم قد غلبت عليها العوائد». إلا أن الخطير في هذا أنها عوائد غُلِّفت «بالشرعية» وأُدرجت ضمن السنّة، فصار كلّ نقدٍ لها يُعتبر عين الابتداع وخروجاً عن الإجماع! وهو ما اتُّهم به الشاطبي وما زاد من إشكالية غربته[30].

وبذلك تكون «تجربة الغربة» النتيجة الحتمية لذلك الاختيار الصعب: إما مسايرة عوائد وخطط القرن الثامن، بسلبياتها وحوادثها الفاسدة، أو «اتِّباع السنّة على شرط **مخالفة** ما اعتاده الناس... إلا أن في ذلك العبء الثقيل»[31]! بعد أن صارت العوائد المترسّخة «ديناً» يُتعبد به **وسلطة مقيّدة** يُحتكم إليها، ف «الداخل في هذا الأمر اليوم ـ يقول الشاطبي ـ[32] فاقد المساعد، عديم المُعين»!

III ـ فساد الزمان، تجربة مشتركة

الواقع أن الشعور بالغربة قد صار تجربة فكرية ومجتمعية، و«ضريبة» مشتركة يعاني منها بعض مفكري هذا القرن، ممّن لم يفتأوا يلوّحون بـ «سلطتهم العلمية» في زمن انحلال السلط وتداخل القيم. وإن في المواقف الفكرية والمجتمعية السياسية لتقي الدين ابن تيمية(661 -728)هـ ما يجعل من تجربة الشاطبي المنوّه بها هنا، **تجربة مشتركة** بين «رجال العلم» من المغرب والمشرق في هذه الفترة الدقيقة والحرجة من تاريخ الإسلام.

وإذا كان تحليل ابن تيمية لحديث الغربة المذكور قد جاء دون تحليل الشاطبي[33]، فإنه هو الآخر ـ علاوة على «محنه» الفكرية والاجتماعية السياسية ـ لم يفته أن يؤكد بصدد هذا الحديث على أهمية الشعور بالغربة في إذكاء الوعي بقيمة «العلم» والمعرفة، زمن الانحطاط، والاستمساك بالمبادىء رغم العوائق والمثبطات، خاصة تلك الآتية من الشعور بقلّة المناصر

---

(30) نفسه، ج I، ص 27-29.

(31) نفسه، ج I، ص 27.

(32) نفسه، ج I، ص 31.

(33) ابن تيمية (أحمد)، مجموع فتاوي شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، الرباط: مكتبة المعارف. د.ت ج 18، ص 291-305.

وكثرة المخالف والمعاند. فللالتزام بالغربة «ضريبة»! اقتضتها طبيعة الصراع و«المدافعة» بين الخير والشر[34]. والعبرة إنما تكون بالخاتمة التي تأتي على قدر الصبر على تلك التجربة وتحمّل محنها؛ وهو ما قد تبيّن من خلال «بداية الإسلام» وما انقلبت إليه حالة «الغرباء» الأوائل من الذلة إلى العزّة[35].

من ثم وعلى غرار الشاطبي، ومراعاة لضغط عوامل الانحطاط وكثرة جيوشه، يشير ابن تيمية، من جهة، إلى وجوب التسلح بالصبر في دفع المحن ونقد الأوضاع الفاسدة، مؤكداً في ذلك على وجوب التأني في الإصلاح وفي تنزيل الشرع على الواقع؛ «وكثير من الناس إذا رأوا المنكر، أو تغيّر كثير من أحوال الإسلام جزع وكلّ وناح، كما ينوح أهل المصائب [!] وهو منهي عن هذا، بل هو مأمور بالصبر والتوكل والثبات...»[36]؛ خاصة وأن عودة الإسلام غريباً يتضمن معنى يحتمل عند ابن تيمية **استئنافاً جديداً** لحركة التاريخ الإسلامي، والانتقال من جديد وبالتدريج، من القلّة إلى الكثرة، ومن الذلة إلى العزّة ومن الخفاء إلى الانتشار والظهور، ومن الفساد إلى الصّلاح!

الواقع أن أسلوب ابنْ تيمية في متابعاته النقدية لسلبيات العصر، جعله أكثر من الشاطبي معاناة لمحن متواصلة! لا ريب أنها عمّقت لديه تجربة الغربة التي صارت بالنسبة إليه مناسبة للمزيد من الوعي بوجوب النقد والمراجعة، ودافعاً إلى العمل في أخطر صوره، ألا وهو العمل السياسي والعسكري[37]. وتأتي مواقف الرجل السياسية والعسكرية دالة على أن الذين تحملوا تجربة النقد الملتزم والمراجعة وغربلة الوضع، أقدر من غيرهم على مواجهة الصعاب والعوائق. ومن الغريب أن يثبت ابن تيمية في أحلك المواطن القتالية وأكثرها

---

(34) نفس المصدر والجزء، ص 293.

(35) نفسه، ص 294.

(36) نفسه، ص 295-297، حول أهمية «تنزيل» الشرع على الواقع عند الشاطبي انظر الفصل السابع الآتي بعده.

(37) لاووست (هنري)، بحث حول النظريات الاجتماعية والسياسية لتقي الدين ابن تيمية، القاهرة: دار الأنصار، ط 1، ج I، 1976، ص 167-279 [ترجمة محمد عبد العظيم علي]؛ أبو زهرة، ابن تيمية حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه، القاهرة؛ دار الفكر العربي، 1977، ص 37-40.

خطورة، تجاه جيوش التتار الكاسحة، في الوقت الذي يتخاذل فيه «رجل السيف» ويتوارى «فقهاء السلاطين»، تاركين ـ جميعاً ـ عامّة المسلمين يواجهون مصيرهم الرهيب مع سيوف التّتار. في حين يختار ابن تيمية الوقوف بجانب الجمهور والعامة ـ الرصيد الأثير لرجل العلم في الإسلام ـ ويبلى معهم البلاء الحسن، المرة تلو الأخرى، حتى صار كأنه «حاكمهم غير المتوّج» وملاذهم عند المحن وهجوم الخطوب المدلهمات[38]. أما أولئك الذين «تولوا يوم الزّحف» ولم يجدوا مَن يواخذهم بكبيرتهم هذه، فقد عادوا ليدبّروا محاكمة لابن تيمية المجاهد على بعض آرائه الكلامية في التوحيد! أو على فتواه بتحريم زيارة القبور والأضرحة... مع محاولتهم إقناع الأمراء ورجال السياسة «بأن ابن تيمية خطر على الدولة، وأنه يُخشى أن يفعل في المشرق ما نجح فيه ابن تومرت بالمغرب»!![39].

إذا كان وعي ابن تيمية بمشاكل عصره الفكرية والمجتمعية، وبخطورة «الإبتداع» المكبّل للعقول والجوارح، قد جعله لا يتهيب خوض الحساب ودعوة جل المذاهب الفقهية و«الملل والنحل» الفكرية التي يعجّ بها المشرق العربي إلى النزال و«التحكيم» إلى الكتاب والسنّة؛ فمعنى ذلك كله أن شعوره بالغربة تجاه فقهاء وصوفية العصر سيزداد عمقاً بالنظر إلى مبلغ الخلاف بينه وبينهم، وباعتبار ما كان يتمتع به أولئك الأخيرون من نفوذ على المستوى المجتمعي والسياسي، يضمن لهم مركزاً في هرمية الدولة وإدراراً اقتصادياً محترماً[40]، كان جلّهم حريصاً عليه؛ حتى إذا نقص أو فُقد هذا «العطاء» لم يتورع بعضهم أن يعترف لرجل السلطة، متذلّلاً، بأنه «يُقبّل الأرض، ويَنهى إلى السلطان... أنه أعرف أهل زمانه بعلوم القراءات والنحو واللغة وفنون الأدب! وأمله أن يعينه سيد السلاطين ومبيد الشياطين...! **بصدقة** تكفيه همّ عياله وتغنيه عن التسبب في صلاح حاله»[41]! وما أبعد هذا عن أخلاقيات ابن تيمية

---

(38) أبو زهرة، نفس المرجع، ص 41، لاووست، ج I، ص 274 فما بعد. وانظر كمصدر لذلك عند ابن الأثير ـ وهو أحد تلامذة ابن تيمية ـ البداية والنهاية، ج 14.

(39) لاووست، ج I، ص 282.

(40) نفسه، ج I، ص 144، 167-168؛ أبو زهرة، ابن تيمية، ص 206.49.

(41) السيوطي، حسن المحاضرة، نقلاً عن أبي زهرة، مرجع سابق، ص 151-152.

واعتزازه بـ «سلطته العلمية»، وهو الذي حرص ألاّ «يدنّس» نفسه بشيء من عطاء السلطان[42].

وعلى كلٍّ، فقد عزم العديد من فقهاء العصر على تضييق الخناق على خصمهم اللّدود، ابن تيميّة، مستغلين نفوذهم لدى رجل السلطة وخصوصية واقع المذهب الحنبلي الذي ينتمي إليه ابن تيمية كمذهب غير رسمي، ذي قلّة من الأتباع، فنصبوا له محاكمات لدفع «البدع» التي ألصقها بهم، وطالب البعض برأسه أو بقطع لسانه، أو بنفيه؛ ثم اتفقوا على الزج به مرات متتالية في غيابات السّجن[43] الذي استطاع ابن تيمية، بفضل عمق تجربة الغربة لديه، أن يحوّله إلى «قلعة» للدرس والكتابة والإنتاج الفكري الغزير واستئناف نقده لسلبيات العصر[44]. فجاءت العقوبة بغير ما اشتهى خصومه الذين قرروا عندئذ تجريد السّجين «الغريب» في حبسه الأخير بقلعة دمشق، من ترجمان فكره والمُظهر لـ «سلطته المعرفية» في وحدته، سلاح القلم والورق والكتابة! «ومُنع منعاً باتاً من المطالعة»[45]. فكان وقع هذه العقوبة كالصّاعقة على «رجل العلم». وكأنه لم يشعر كما شعر هذه المرة بعمق غربته ومرارة سجنه وعظيم كربته؛ فحاول تبديد هذا «الظلام المعرفي» الذي نزل بقلعته القديمة بالكتابة بالفحم على ورق مبعثر!![46] محوّلاً بذلك ظلام السجن وسواد الفحم إلى «نور» يخترق الحجب ويبدّد الأهام. وكأنه لم يستطع صبراً على قراطيسه ومحابره، فلم يلبث أن توفي **غريباً** في سجنه، بعد أن جُرّد من «سلاحه» وحِيلَ بينه وبين جمهوره؛ هذا الجمهور الذي حوّل /جنازة شيخه إلى تظاهرة

---

(42) لاووست، جـ I، ص 269، أبو زهرة ص 59. وعلى غرار هذا وفي نفس العصر، يلاحظ أحمد بابا التنبكتي أن ابن فرحون المالكي (799 هـ) رغم منزلته العلمية «عاش لم يملك داراً ولا نخلاً، وإنما يسكن بالكراء ويأكل بالسلف والدين! مع كثرة عياله؛ مات عن دين كثير عليه»! التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، الترجمة رقم 1.

(43) لاووست، جـ I، ص 270-301.

(44) نفسه، ص 289؛ وقد ورد عليه في سجنه ما قبل الأخير بالاسكندرية، بعض المغاربة؛ انظر لاووست، ص 290-291؛ المنوني، ورقات...، ص 231-232.

(45) أبو زهرة، ص 88.

(46) لاوست، جـ I، ص 298-299؛ أبو زهرة، ص 89.

كبرى يتمناها «فقهاء السلاطين» ورجال السيف فلا يظفرون بمثلها[47]! وبذلك كانت «نظريات ابن تيمية الدينية والسياسية بمثابة **احتجاج على كل هذه الأوضاع»**[48] الفاسدة ومحاولة لتصحيح مسارها...

IV - **منطق الشريعة ومنطق التاريخ:** لقد بدا واضحاً إذن أن مثل هذه التجارب الفكرية والمجتمعية المشتركة بين بعض مفكري القرن الثامن للهجرة، كان من شأنها أن تدفع بقلة منهم إلى عقد العزم على إصلاح فساد الزمان وإيقاف مسلسل الابتداع، كما أن الطابع المُلح لهذا الهدف الكبير سيجعل هذا القرن يشهد **نضجاً ملموساً في الأدبيات الفقهية حول مشكلة السلطة السياسية** وعلاقتها بالضوابط الشرعية؛ حيث نلاحظ تظافراً بين العديد من الفقهاء لإبراز «المقاصد الشرعية» كعلم نظري متكامل، وإن يكن ذلك بدرجات متفاوتة في الوعي. وهو «علم» نزعم أن إبراز بعده السياسي ليس بالأمر المستعصي، خاصة وأن جلّ أولئك الخائضين في إبراز «منطق» التشريع وضوابطه واعتبار المقاصد الشرعية؛ كانوا ممّن اهتم، من قريب أو بعيد، بمشكل «الإنحطاط» الفكري والمجتمعي، وبالمشكل السياسي على وجه التحديد. كما يبرز هذا الاهتمام أحياناً كثيرة في طلب الحديث عن المقاصد الشرعية وضوابطها والتمييز هناك بين السياسة «الشرعية» والسياسات «السلطانية»...

1 - فالملاحظ في أدبيات هذا القرن أن السياسة الشرعية ومقاصد الشريعة تطرحان وكأنهما يشكلان حبلاً مشدوداً إلى طرفين متناقضين، كلٌّ يريد الاستئثار به: السلاطين والعلماء؛ ممّا قد يترتب عليه انخرام عقد تلك السياسة الشرعية، فتصبح سلاحاً بيد الأقوى: رجل السلطة، الذي يبحث عن شرعية سياسته «العقلية» ضمن ثنايا السياسة الشرعية نفسها! ويكفي للدلالة على إدراك الفقيه للتعارض بين السياستين، أن ابن تيمية في هذا العصر يسمى السياسة الأولى «ولاية حرب» مقابل «ولاية شرع» التي وحدها السياسة «العادلة»... وسبيل إنهاء النزاع بين السلطتين - العلمية والسياسية - إنما يكمن

(47) لاووست، جـ I، ص 300-301.

(48) نفسه، ص 203.

عنده في «أن يكون **السّيف تابعاً للكتاب**...»! ولا ريب أن مشكلة السلطة لم تكن لتغيب عن «رجل العلم» في هذه الفترة؛ خاصة وأن الحديث عن «حقّ» مراقبة تلك السلطة بشكل من الأشكال، ورواج بعض المفاهيم المتعلقة بذلك، واعتبار البضاعة العلمية كـ«سلطة» معرفية... كل ذلك كان مبثوثاً في الكتابات الفقهية الدائرة حول مفاهيم المقاصد الكليْة والسياسة الشرعية. ورغم تزايد ضغط السلطة السياسية القائمة، بل وربما بسبب من ذلك، نجد فقيهاً كابن القيِّم يشكف صراحة عن هدف «السلطة المعرفية» لعلماء هذا العصر، فيقول: «والتحقيق أن الأمراء إنما يطاعون إذا أمروا بمقتضى العلم؛ **فطاعتهم تبع لطاعة العلماء**. فإن الطاعة إنما تكون في المعروف وما أوجبه العلم؛ فكما أن طاعة العلماء تبع لطاعة الرسول، فطاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء...»[49]!

ورغم كون الشاطبي يثير هذا المشكل بلهجة أخف حدة، فإنه يساير - في الجوهر - هذه الأطروحة المؤكّدة على قيمة «السلطة المعرفية» لرجل العلم في الإسلام؛ هذا الأخير الذي يكتسب منزلته في المجتمع الإسلامي باعتباره ليس حاملاً لأية معرفة، بل لكونه - على حد قول الشاطبي - حاملاً «للعلم الحاكم» ومن ثم كان «أهل العلم أشرف الناس وأعظم منزلة بلا إشكال ولا نزاع»! وأنهم، لذلك، صاروا «حكّاماً على الخلائق أجمعين». وإذا كان **هذا الكلام لا يعني بالضرورة حق رجال العلم في ممارسة الحكم «السياسي»**. بالمفهوم الخاص، فإنه يتضمن مع ذلك أن هؤلاء يملكون من «السلطة العلمية» ما يجعلهم مهيمنين على ذلك الحكم نفسه، ما دام «العلم الشرعي الذي [يتحدثون باسمه] هو حاكم بإطلاق»[50]! ومصدر «شرعية» الأوامر والنواهي السياسية.

2 - وعليه، فلا يصعب اعتبار المحاولات التأصيلية للخطاب الأصولي عند أبي إسحاق الشاطبي تتويجاً لمجهودات رجل العلم في الإسلام، منذ الشافعي، لحلِّ المشكل القديم الذي أثبتنا سابقاً حضوره في الخطاب الأصولي، مشكل

---

(49) ابن قيّم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، القاهرة: دار الحديث، د.ت جـ I، ص 7.

(50) الشاطبي، الاعتصام، جـ II، ص 341.

ضوابط السلطة وحدود **الطاعة**[51] سيما حين بدا أن الدول المستجدة صارت أكثر من أي وقت مضى، وفي الظروف العسكرية المتواصلة، تستغل المفاهيم الشرعية والإنتاج الفقهي نفسه للدفاع عن وجودها ومصالحها الخاصة!

فإذا كان قد تبيّن لنا أن من جملة أهداف مؤلف **الرسالة** سعيه لتوحيد «السلطة العلمية» المشتتة، خاصة تجاه «تسلّطٍ» واقعٍ أو محتملٍ من قبل رجل السلطة على الشريعة... **فإن نفس الهدف يبدو واضحاً وملحّاً لدى الناظرين في «منطق» التشريع** والقائلين بعلم للمقاصد الشرعية في القرن الثامن، خصوصاً مع الإمام الشاطبي. إنه هدف إعادة توحيد تلك السلطة العلمية إنقاذاً للوضع المتردي الذي أصاب المجتمع، كما أصاب رجل العلم ورجل السياسة معاً، بعدما **أصبح علم الأصول نفسه لا يفي بالغرض**[52] لا من الناحية النظرية، حيث جمد علم الأصول كما جمدت الفروع؛ ولا من الناحية السياسية والمجتمعية، حيث أفلح رجل السياسة منذ زمن طويل، في احتواء «الفقهاء» واستئثاره دونهم برعاية الشريعة وحماية مقاصدها الضرورية، كما اعترف بذلك ابن خلدون[52]؛ وحيث شاعت «البدعة» بين سائر فئات المجتمع رغم خطورتها الدينية وآفاتها المجتمعية...

ويبدو لنا من جهة أخرى، أن أصول «المذهب» قد شجعت بعض المالكية (= الشاطبي، ابن فرحون...) والحنابلة (= ابن تيمية، ابن القيِّم، الطوفي) دون غيرهم على الاضطلاع في القرن الثامن خاصة بالدفاع عن مفهوم المصالح ومراعاتها وتطويرها إلى إقامة نظرية عامة في المقاصد الشرعية الضرورية. وواضح أن القول بمراعاة المصلحة، وبالاستحسان، وفتح الذرائع وسدّها، ومراعاة العرف، من أكثر المفاهيم الأصولية علاقة بالمشكل السياسي والمجتمعي[54]. وقد لاحظ ابن دقيق العيد (720 هـ) تلميذ ابن عبد السلام، بخصوص مراعاة المالكية والحنابلة

(51) انظر القسم الأول، الفصل الثاني.

(52) هذه هي الأطروحة القديمة التي انفرد الجويني بالقول بها والتي سيدافع عنها الشاطبي كما سنلمس ذلك لاحقاً.

(53) ابن خلدون، المقدمة، ص 395-396، قارن بخاتمة هذه الدراسة.

(54) زيد (مصطفى) المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، القاهرة: دار الفكر العربي، ط 1384.2 هـ - 1964 م. ص 61.

لقياس المصلحة، أن للإمام «مالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع؛ ويليه أحمد بن حنبل» مع ملاحظته أنه «لا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة. ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال له على غيرهما»[55]. ومعلوم أنه رغم ما اشتهر عن الأحناف، ومعهم الإمام الشافعي، من نقد لمفهوم المصلحة فإن قول الأوائل بالاستحسان هو في جوهره قول بإمكانية مراعاة المصلحة المرسلة؛ كما أن في مراعاة الشافعي للعرف اعتباراً للمصلحة أيضاً وربطه للأحكام بأوصاف «مناسبة» هو أيضاً قول بالمصلحة[56].

3 - نعم! لقد كان القرن الثامن قرن الشاطبي وابن خلدون، ولكنه كان أيضاً قرن ابن تيمية والطوفي وابن القيِّم من الحنابلة مثلما كان في آن واحد قرن ابن فرحون وابن رضوان والسّبكي وابن جماعة... وغيرهم من المالكية والشافعية. وهي أسماء تحيل ضرورة إلى الذين مهّدوا لها، سواء بكتاباتهم أو بمواقفهم من أمثال العزّ بن عبد السلام أو القرافي أو الغزالي أو الجويني؛ كما تحيل إلى الذين تأثروا بهم بكيفية من الكيفيات من الذين أتوا بعدهم مباشرة من أمثال المقريزي وابن الأزرق وابن السكّاك وأحمد بابا التنبكي... كل هؤلاء وألئك لم تخلّ كتاباتهم من الجمع بين اهتمامين أساسين، الاهتمام بمقاصد الشريعة والسياسة الشرعية؛ ثم الخوض بطرق مختلفة ومتفاوتة في المشاكل العملية المعيشة؛ إلى درجة أنه يجوز القول إن **القرن الثامن للهجرة كان قرن المقاصد الشرعية وقرن الكتابات السياسية**[57]. الوصفية منها أو

(55) الشوكاني (محمد)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مصر، مطبعة صبيح، 1327 هـ، ص 212.

(56) زيد (مصطفى)، المصلحة في التشريع الإسلامي... ص 38-43، 61؛ حسب الله (علي)، أصول التشريع الإسلامي، ص 174-175، 178؛ قواعد الأحكام لابن عبد السلام، ج I، ص 160.

(57) علاوة على هذه الكتابات السياسية الإنشائية، نلاحظ أن عدداً لا بأس به من أصول الأدبيات السياسية والفقه السياسي، والتي ترجع إلى ما قبل القرن السادس للهجرة، يرجع تاريخ إعادة استنساخه إلى القرنين السابع والثامن! ولعل هذا راجع إلى الرغبة في إعادة نشر التراث الإسلامي العام بعد أن فقدت أصوله إثر حملات الصليبيين والتتار... كما قد يكون مرد ذلك إلى «حاجة العصر» إلى مثل تلك الأدبيات السياسية؛ وهو العصر الذي اختلطت فيه المفاهيم وتميعت «الأحكام السلطانية» وتبيّن مقدار ابتعاد السلطة الفعلية حتى عمّا كان ينصح به كتاب «مرايا الملوك» وفقهاء السلاطين...!

التقويمية «الأخلاقية»، والتي أتت جميعها موازية لتجارب سياسية فعلية عميقة ومتنوعة، على مستوى الدول المستجدة والسلطات المتعاقبة فيها.

وكأني بالفقهاء والمؤرخين في هذا العصر قد انتبهوا، بعد غفوة، إلى المناخ المأساوي لعصرهم، فحاول ـ كلّ بطريقته ـ المساهمة في تشخيص الوضع المتدهور وتقويمه وتجاوز العوائق السياسية والفكرية المتلاحقة عليه؛ الأمر الذي خلق غنى واختلافاً في الرؤى التقويمية، وولّد محاولات واضحة «للتنظير»، **التنظير للشريعة والتنظير للتاريخ**، وفي كلا المجالين برزت محاولات للبحث عن **مقصد** أو عن **منطق**، سواء داخل الشريعة أو عبر تطور التاريخ و«عِبَره» الكثيرة... ومن الملفت للانتباه حقّاً، في هذا الظرف الدقيق من التاريخ السياسي والفكري في الإسلام، ذلك النشاط الفكري الزاخر في ميدان الكتابة السياسية والتاريخية والأصولية والذي ينزع، في الغالب، نحو التركيب والتنظير والتقويم في ظلّ انحطاط شامل! وكأن كل ذلك أتى متضافراً لأجل إنقاذ ما يمكن إنقاذه... لكن يبدو وكأن ذلك النشاط الفكري جاء متأخراً، أو لعله جاء قبل أوانه! فلم يستطع علاجاً للوضع، وأنسيت تلك الكتابات النقدية، والتقويمية والتنظيرية، إلى حين مطلع العصر الحديث...!

وهكذا إذا كان إمام الحرمين، الجويني، قد قدّم بين يديه وصفاً نقدياً لانحلال السلطتين، السياسية والعلمية، ثم أعقبه بطرحه للأسس والكليات التي أناط بها أمل الإنقاذ... فكذلك الشأن عند الشاطبي ـ وفي حكمه ابن تيمية وابن القيم... ـ حيث أعقب لديه هذا الإدراك للفساد، والتصميم على الإصلاح، محاولات لإعادة النظر في أسس «أمّ العلوم» في الإسلام (الفقه والأصول) والتنظير لها ولمقاصدها. فإعادة النظر في الشريعة (علم الأصول) والتنظير لها، مثله مثل إعادة النظر في التاريخ (علم العمران) والتنظير له، يهدف إلى وضعِ الأسس الكفيلة «بضبط» التدبير الإنساني ورفع الفساد وتبديد الظلم وإزاحة رُكَم الابتداعات المكبلة للفكر وللسلوك...

الفصل السادس

المقاصد الشرعية: من مشروع «البيان» إلى مشروع «البرهان»

1 ـ «أمّ العلوم» والحاجة إلى إعادة التأسيس

تلك كانت «تجربة الغربة» وما تلاها من مواقف نقدية ضد مختلف السلبيات المتراكمة و«البدع» المتسربة إلى قطبي الحياة الجماعية والفردية في القرن الثامن: الفقه والتصوف، وإذا وضعنا في الاعتبار أن الشريعة تُمثّل، على حد قول شاخت[1]، «أبرز مظهر يميّز الحياة الإسلامية، وهي لبّ الإسلام ولبابه»؛ وأن التصوف من جهته قد «تمكّن من الوصول إلى درجة من القوة، مكّنته من منافسة سلطان الشريعة على عقول المسلمين»[2]! حتى صار في العصور المتأخرة وكأنه «الإطار الاجتماعي» للتفكير، والمناخ الذي يتنفسه الخاصّة والعامّة، والمظلّة التي يستظل بها رجل العلم ورجل السياسة...! أدركنا تبعاً لذلك فداحة الخطر الذي أعقب تسرب الجمود والانحلال إلى ذينك القطبين الرئيسيين في الحياة الإسلامية، ممّا جعل جسم هذه الأخيرة مفكّك الأوصال، منخوراً من الداخل، ضعيف القدرة على الصمود، مستعصياً، رغم كل المحاولات، على العلاج.

لأجل هذا كان ذلك الشعور بالغربة دافعاً قوياً لبعض المعانين له إلى الاضطلاح بمشروع مزدوج: مراجعة وإعادة النظر في «أمّ العلوم» ـ الفقه والأصول ـ الذي أصبح يكرّس الجمود والتقليد؛ ثم نقد الفساد العملي والسلوك الأخلاقي المكرّس للبدعة التي صار التصوف يمثل بؤرتها ونموذجها

---

(1) J. SCHACHT.

(2) تراث الإسلام، القسم الثالث، مرجع سابق، ص 9.

الواضح. إنه مشروع يرمي، بادىء ذي بدء، إلى **إعادة تأسيس** علم الأصول، وهو في جوهره وداخل «المجال الثقافي» الإسلامي، يمثّل علماً **لأصول التفكير وطرق الفهم** ومناحي الاستنباط التي من شأنها، بعد ضبط صورها، أن تساعد من جهة أخرى على إزاحة العوائق المكبلة للسلوك والمعيقة للتكيف وللتقلب في العيش...

اعتباراً لذلك، فإنه بقدر ما شمل المشروع النقدي لأبي اسحاق الشاطبي مجال العمل وبدع السلوك، شمل قبل ذلك وأثناءه مجال الفكر ومناهج التعليم وطرق التلقين؛ بل إن النقد في المجالين معاً قد انصبّ خاصة على **مناهج التفكير** وأساليب البرهان والتدليل، اعتباراً منه لخطورتها الكبرى وعمق تأثيرها، سواء في طرق الفهم والاستنباط من النصوص الشرعية المعطاة؛ أو في تقنين السلوك وضبطه وإخضاعه لسلطة تبريرية تدّعي الشرعية والإجماع وعدم المخالف...! وهذا ما فرض، في مثل هذا الطموح النقدي، التركيز على القواعد والمبادىء والأسس ومراجعة المفاهيم؛ وهو ما تزخر به أعمال الشاطبي.

II ــ الغبطة «بالعلم» الجديد

نعم! لقد اعترف الشاطبي باستفادته من بعض شيوخه ذلك التشكيك فيما تطفح به كتب «المتأخرين» من تراكم معرفي، **غزير المادة، فقير المنهج، قليل الفائدة**[3]؛ وهو ما حمل الفقيه أحمد القباب الفاسي (778 هـ)، المقصود بالإشارة أعلاه، أن يَصِمَ المتأخرين أصحاب المختصرات بكونهم «أفسدوا الفقه»[4] وأنهم أيضاً، على حدّ قول المقرّي الجدّ (759 هـ)[5]، وهو أحد شيوخ الشاطبي «اقتصروا على حفظ ما قلّ لفظه، ونزر حظه.

---

(3) الونشريشي (أحمد)، المعيار، ط. حجرية، ج 11، ص 142؛ قارن بالموافقات، ج I، ص 97-99؛ المنوني، ورقات...، ص 215-218. وانظر حول مشكل المنهج في كتب المتأخرين، خاصة بالمغرب والأندلس، أزهار الرياض لأحمد المقري، ج III، ص 21-38.

(4) المعيار، نفس المعطيات السابقة، وكذا ص 109-110 من نفس الجزء.

(5) لا تخلو مواقف كل من الفقيهين محمد المقري وأحمد القباب، وقد تتلمذ الشاطبي عليهما وأعجب بهما، من دلالة «سياسة» تطرح مشكلة السلطة العلمية في هذا العصر: فالمقري، قاضي=

وأفنوا أعمارهم في حل لغوزه، وفهم رموزه؛ ولم يصلوا إلى ردّ ما فيه إلى أصوله... فبينما نحن نستنكر العدول عن كتب الأئمة إلى كتب الشيوخ، أتيحت لنا تقييدات الجهلة بل مسودات الممسوخ»[6]! وقد تحقّق الشاطبي بنفسه من هذا الفساد الذي يعاني منه الفقه والأصول على عهده، ووقف على مبلغ اعتناء القدماء بالتقعيد والتأسيس، في مقابل انشغال المتأخرين بالجمع والحشو[7]، ممّا جعل منهجهم بعيداً عن الضبط، فاقداً لشرط اليقين والقطع، مخالفاً لما يود الشاطبي أن يؤسس القول فيه، ألا وهو إقامة أصول الدين والشريعة على القطع لا على الظن؛ اعتباراً لما قد يترتب على تلك الأصول من مواقف وأحكام، لا شك أن إقامتها على محض الظن وغالب الرأي «مشعر بالتساهل جداً... ودين الله لا يحتمل ذلك»[8]!

1 ـ وأحسب أن أحمد بابا التنبكتي (1036 هـ)، وهو نفسه نموذج متأخر لمحنة رجل العلم وغربته، قد أدرك من جهته الدور الرائد الذي حاول أن يضطلع به الشاطبي في سبيل إصلاح «أم العلوم» في الإسلام؛ ممّا حمله على إفراده بترجمة حلاّه فيها بجملة من النعوت والصفات ونسب إليه مجموعة من المؤهلات الفكرية والخلقية، رآها قمينة بتلك المهمة الكبرى وشرطاً فيها. فالشاطبي في تلك النعوت فقيه، أصولي، مجتهد؛ ولكنه علاوة

= الجماعة بفاس، كان قد بعثه السلطان أبو عنان في سفارة إلى الأندلس؛ غير أنه امتنع من العودة إلى المغرب متذرعاً بالرغبة في الانقطاع إلى «العلم» وتطليق «السياسة»! ممّا جعله يتوجس خيفة من السلطان... وقد عقب حفيده أحمد المقري على ذلك بقوله: «هذه آفة مخالطة الملوك! فإن مولاي الجد المذكور نزل عن القضاء وغيره؛ فلما أراد التخلي إلى ربه لم يتركه السلطان...» نفح الطيب، جـ 5، ص 214؛ والجدير بالتذكير أن المقري الجد تتلمذ على محمد الآبلي التلمساني، شيخ التعاليم (756 هـ) الذي فرّ هو الآخر في وجه سلطان تلمسان، أبي حمو، بعد أن أكرهه على العمل معه لضبط الجباية... كتاب العبر، لابن خلدون ج 7. ومن جهته فإن أحمد القباب الفاسي سبق له أن تولّى قضاء «جبل الفتح»، غير أنه لم يلبث أن «زهد وانقبض، وعُرض عليه قضاء الجماعة بفاس فامتنع منه واختفى مدة...»! الكتاني، سلوة الأنفاس، جـ III، ص 244-245.

(6) المعيار، جـ II، ص 374.

(7) الموافقات، جـ I، المقدمة 12، خاصة ص 97-99.

(8) الونشريشي، المصدر المذكور.

على ذلك محقق، نظّار، بحّاثة، «من أفراد العلماء المحققين الأثبات، له القدم الراسخ والإمامة العظمى... مع التحري والتحقيق...». أما أبحاثه فهي «أبحاث نفيسة وانتقادات وتحقيقات... وقواعد محرّرة محققة... وكتاب الموافقات في أصول الفقه... لا نظير له». وعليه، فإن الشاطبي في عرف هذا المؤرخ المالكي «فاق الأكابر والتحق بكبار الأئمة في العلوم» وبالغ في التحقيق». كل ذلك علاوة على كونه يمثل قدوة أخلاقية وأنه «منخرم عن كل ما ينحو للبدع وأهلها...»[9].

إن مثل هذه النعوت مشعرة بذاتها بأهمية الجانب المنهجي في عمل الشاطبي، من حيث تأكيدها على قيمة «رؤيته» إلى علم الأصول وتأسيس النظر إلى «مقاصد الشريعة» التي تُعتبر، على حد قول وليّ الله الدهلوي، علماً دقيقاً «لا يخوض فيه إلا من لطف ذهنه واستقام فهمه»[10].

2 ـ لأجل كل هذا حُقّ لبعض المعاصرين أن يقوِّم ذلك الجانب المنهجي من عمل الشاطبي والمنصبّ حول مقاصد الشريعة، بما يشبه ذلك التقويم الشهير من طرف الفخر الرازي لأهمية الجانب المنهجي من «مشروع البيان» عند الإمام الشافعي؛ فإذا كان الرازي قد نبّه[11] إلى وجوب التمييز، في الدراسات الفقهية، بين ما قبل الشافعي وما بعده، وأكد بالتالي على قيمة الرؤية المنهجية عند مؤسس علم الأصول والمتمثّلة في إيجاد ضوابط و«قوانين» الاستنباط والقياس والفهم وتأسيس علم «للأصول»... حتى صارت «نسبة الشافعي إلى علم الشريعة كنسبة أرسطو على علم العقل» والمنطق... فإن الشاطبي، هو الآخر صار عند البعض مناسبة كذلك للتمييز والفصل بين ما قبل وما بعد؛ كما صار مناسبة للتأكيد على قيمة «الرؤية المنهجية» في تحديد موضوع العلم وتعميقه وإبراز طابعه الكلي والقطعي اليقيني[12].

---

(9) التنبكتي (أحمد بابا)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، إشراف وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة، طرابلس: منشورات كلية الدعوة الإسلامية، 1989، ص 38-49.

(10) الدهلوي (ولي الله)، حجة الله البالغة، القاهرة: دار التراث، ج 1، د.ت، ص 137.

(11) انظر الفصل الرابع من القسم الثاني.

(12) يلاحظ غالباً حضور هذا «البعد المنهجي» في بعض المناسبات المكرسة لمسيرات الفصل أو

هذا ما حرص الشيخ محمد أبو زهرة في صلب دراسته عن الشافعي على أن يعترف به للشاطبي رغم تلك الإشادة وذلك التمجيد بصاحب «الرسالة» ومنشيء علم الأصول؛ ذلك أن أبا زهرة يعترف بكون «علماء الأصول، من لدى الشافعي، لم يكن يتجهون إلى بيان مقاصد الشريعة العامة...»، معرضين بذلك عن أغراض ومعاني الأحكام التشريعية، غافلين عن تطوير حديثهم عن «أوصافها المناسبة» الكفيلة بتعميق الرؤية للمصالح والمقاصد؛ «فكان هذا نقصاً واضحاً في علم أصول الفقه، لأن هذه المقاصد هي أغراض الفقه وهدفه»[13] وليس مجرد الوقوف عند حدود وسائل وقواعد استنباطاتها اللغوية...

ومع ذلك لم تحظ تلك المقاصد بما حظيت به وسائلها من اهتمام الأصوليين القدامى الذين صارت القواعد اللغوية «هو غالب ما صنّف في أصول الفقه» لديهم[14] مع إضافة قضايا هامشية من علمي النحو واللغة. وبذلك يكون علم الأصول قد وقف به أصحابه عند حدود وسائل الاستنباط - رغم أهميتها - مع إهمالهم الواضح لما جُعلت من أجله تلك الوسائل ألا وهو إدراك المقاصد[15].

وعلى الرغم من انتباه بعض الأعلام قبل الشاطبي، أو على عهده، إلى ضرورة تدارك ذلك النقص الكبير في الدراسات الأصولية، كما هي الحال بالنسبة لعزّ الدّين بن عبد السلام وابن تيمية وابن القيّم وابن فرحون، إلا أن الذي «حمل العبء كاملاً وأوفى على الغاية أو قارب»، حسب تعبير أبي زهرة، إنما هو أبو إسحاق الشاطبي الذي «بيّن مقاصد الشرع الإسلامي بياناً كاملاً، وربط بينهما وبين قواعد الأصوليين، وتكلّم في مصادر ذلك الشرع

= التمييز بين ما قبل وما بعد يصدق هنا حين الحديث مثلاً عن الشافعي والشاطبي وابن خلدون؛ كما يصدق عند الحديث عن ديكارت وكانط وغيرهما في الفلسفة الغربية...

(13) أبو زهرة (محمد)، الشافعي، مرجع سابق، ص 372-373.

(14) دراز (محمد)، مقدمة تحقيق الموافقات، ج 1، ص 5.

(15) نفسه، ص 5-6. قارن أيضاً: ابن عاشور (الطاهر)، أليس الصبح بقريب، ص 204-205 وسوف نقف على محاولة الشاطبي نفسه التمييز بين ما يعد من صلب ومقاصد العلم وما لا يعد كذلك...

في ضوء مقاصده وغاياته. وبذلك **فتح طريقاً جديداً في علم الأصول**، وهي الطريقة التي يجب أن تكون»[16]!

3 ـ لقد فتح الشاطبي إذن «الطريق الملكي» في علم الأصول، الطريق المضمون **لليقين** الموصل مباشرة إلى إدراك مقاصد الشرع وحكمته؛ وذلك بفعل تغيير منهجي عميق، كان الشاطبي خلاله واعياً، منذ البداية، بضرورة مراجعة «علم أُصول الفقه» ونقد أدبياته المتأخرة خاصة، مبيّناً حدود الاستفادة منها وضرورة تطويرها لأجل **إنقاذ علم الأصول ذاته**! ما دام علماء الأصول، وبالأحرى فقهاء الفروع، قد ظلّوا في غفلة عن القيمة الإجرائية للمقاصد الكلية في الخطاب الشرعي، رغم كون هذه المقاصد كانت **حاضرة بينهم**، مبثوثة فيما يتلون من فروع ويسطِّرون من قواعد وأصول! الأمر الذي دعا الشاطبي إلى إثارة الانتباه إلى ضرورة إعادة النظر في **نفس أدلة وأصول الاستنباط** الشرعي، التي تشكّل لحمة التراث الأصولي ذاته، وذلك «بطريقة جديدة» تجعلنا نكتشف ما كان أغلب الفقهاء غافلين عنه، مقصّرين في إدراك أبعاده الموضوعية والمنهجية. ومن ثم كان تغيير الرؤية إلى بنية الخطاب الشرعي ككلّ **موقفاً منهجياً بالأساس**؛ اعتباراً لما يترتب على ذلك التغيير من نتائج جديدة. إذ بقدر ما تساهم به تلك الرؤية في فهم وتفسير الخطاب الشرعي بقدر ما تساعد هذه النتائج على التكيّف وإمكانية «التقلب في العيش» بتعبير الجويني.

ولا نرى بأساً بهذا الصدد وعلى سبيل المقارنة والتشابه المحض، لا على سبيل التطابق، أن نلاحظ أن هذا الجانب المنهجي في موقف الشاطبي القائم على نقد علم الأصول والرغبة في إعادة تأسيسه وطلب «اليقين» والقطع في مسائله وقضاياه، بدل الاكتفاء بالظن والوقوف عند الاحتمال... هذا الجانب المنهجي يذكّرنا، محض تذكير، بذلك الموقف المنهجي الذي اعتقد إيمانويل كانط (1724-1804) أنه قد اكتشفه بخصوص فلسفته النقدية، حينما صار يبحث عن تعليلٍ يفسّر به ويبرّر معه تقدم العلوم الرياضية والفزيائية في

(16) الشافعي، نفس المعطيات السابقة.

القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وما تتميز به من طابع **اليقين** والقطع؛ خاصة وأن ذلك التقدم، من جهة أخرى، قد زاد من الوعي بتراجع وتأخر «الميتافيزيقا» التي لم تتحرر من طابع الظن الذي يغلّف قضاياها وإشكالياتها... من ثم كان لا بد، لأجل إنقاذ هذه الأخيرة، من البداية «بتفسير» ذلك التقدم على مستوى المعارف الأخرى. وفي هذا الصدد يفضّل كانط أن ينعت اكتشاف البرهان الرياضي «بالثورة العقلية»، ما دام ذلك قد فتح الباب واسعاً أمام **طريق اليقين والقطع**؛ كما اعتبر المعرفة الفزيائية - هي الأخرى - ممكنة وعلمية بفضل عناصر الفهم وأطره الكلية اليقينية التي يضيفها الأنا المفكّر على حدوسه التجريبية... كما مثلت الرؤية الكوبر نيكية أيضاً «ثورة» بفضل نجاحها في **«تغيير الرؤية» إلى ذات المعطيات الفلكية القديمة** وإلى نفس فروضها التفسيرية المتداولة، للتأدي من ذلك التغيير في الرؤية والمنهج وفي طرح الفروض العلمية إلى «اكتشاف» تفسير أكثر ملائمة...

وعليه، إذا كان لا بد من إنقاذ الميتافيزيقا فلا مفر من إنجاز «ثورة كوبرنيكية» أيضاً على مستوى البحث والمناهج الميتافيزيقية. هذا يعني أن **إنقاذ الميتافيزيقا يمرّ عبر نقد الميتافيزيقا ذاتها** ومراجعة مسيرتها كلها، للتأدي من ذلك إلى إعادة تحديد قيمتها المعرفية وفائدتها العملية والأخلاقية، بجانب توضيح حدودها في آن واحد... وبذلك تخرج الميتافيزيقا، بفضل هذا النقد الذاتي، من العماء المعرفي ومن مجال الظن وتتلمس طريقها المضمون، الطريق الملكي وتضمن مشروعيتها «الممكنة»...[17].

4 - ومهما تكن فائدة هذه المقارنة، فإن تلك الجدّة التي ننسبها لرؤية الشاطبي إلى علم الأصول، وقد رأينا قبل صورة منها ممهّدة لها مع الجويني، تجعلنا نلاحظ أن ما كان يهيمن على علم الأصول في «لحظة الميلاد» والنشأة الأولى، إنما هو تأسيس «البيان»، بيان الخطاب الشرعي، وتوضيح القواعد والضوابط الكفيلة بالارتباط بنصه و«الفهم» عنه. فقواعد الاستنباط

---

(17) انظر حول الأبعاد المنهجية «للثورة الكوبرنيكية» عند كانط مقدمة الطبعة الثانية لكتابه الهام CRITIQUE DE LA RAISON PURE.

الموضوعية من طرف المؤسس الأول لعلم الأصول كانت تستهدف بالأساس، وبصفة مستعجلة، الفهم عن النصّ، وتجاوز «الاختلاف»، وضبط التأويل، وتوحيد الرؤية والاتفاق حول الوسائل الناجعة والمشروعة لأجل ذلك الفهم...

غير أن تطور العلم بعد مرحلة التأسيس هاته كان يسير لصالح تلك الوسائل على حساب الفهم ذاته! وبذلك ابتعد علم الأصول عن الغرض الأساس الذي أنشيء من أجله وهو «البيان» المؤدي إلى الفهم؛ ذلك البيان الذي كان من شأن تعميقه وتطويره أن يؤدي إلى إدراك طبيعة وأسس المقاصد للشريعة واستقراء مواطنها في الخطاب الشرعي ذاته. وذلك وحده الكفيل بتقليص الخلاف وتوحيد الرؤية، كما كان يودّ مؤسس علم الأصول ويهدف إليه.

والواقع أن الشاطبي، وهو بصدد التأسيس لعلمه الجديد، لم يملك إلا أن يثمّن «مشروع البيان» عند الشافعي، حيث نراه في أكثر من مناسبة يفتح المجال لصاحب «الرسالة» كي يحدّد ضوابط الفهم والتأويل للخطاب الشرعي وللغته، باعتبار أن «الجهل بأدوات الفهم» اللغوية - على حد يعتبر الشاطبي - يختبر العائق الأول أمام إدراك المقاصد الشرعية... ولذلك لم ير الشاطبي بأساً، وهو بصدد التأسيس لعلم المقاصد، أن يمنح «رسالة» الشافعي في الموافقات أو الاعتصام حضوراً قوياً يجعل من أطروحاتها أساساً مهمّاً وضرورياً لـ«بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام»[18] وإدراك المقاصد الكلية الضرورية. وإذا كان جلّ الذين جاؤوا بعد مؤسس علم الأصول لم يتنبهوا إلى هذه العلاقة بين المقاصد وقواعد الفهم وضوابطه، فإن فقيه غرناطة يعترف أن «الذي نبه على هذا المأخذ في المسألة[19] هو الشافعي الإمام، في «رسالته» الموضوعة في أصول الفقه؛ وكثير ممّن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ. فيجب التنبيه لذلك»![20].

ومهما يكن من تطور علم الأصول، فإن أهمية مشروع الشاطبي تبدو

---

(18) الموافقات، ج II، ص 64-66؛ الاعتصام، ج II، ص 293-304؛ وقارن الفصل الثامن الآتي بعده.

(19) أي نبه على جدلية العلاقة بين قواعد «البيان» وإدراك المقاصد الضرورية.

(20) الموافقات، ج II، ص 66.

واضحة من غير افتراض انفصال له عن مشروع «البيان»؛ وذلك من خلال التذكير بأهمية ما سبقت الإشارة إليه بخصوص بعض النتائج العقلية النظرية والمستلزمات المنطقية التي وقفنا عليها في مسألة القياس ومعقولية التعليل وقياس الأولي... وغير ذلك من مواطن التعليل «بالمناسب»[21]. فمثل ذلك التأكيد على «المعقول» في باب التشريع والأمر والإيجاب، والذي كان الفقيه يلوّح به ويواجه به أحياناً التصرفات «اللامعقولية» لرجل السلطة... قد صار ذلك مع الشاطبي أكثر وضوحاً بفضل تعميقه النظر فيما قصّر فيه جلّ السابقين، ألا وهو إبراز «معقولية» الخطاب الشرعي من خلال إثباته كون المقاصد الشرعية مقاصد ضرورية كلية وقطعية، ممّا جعله يعتبر محاولته هذه بمثابة تأسيس لعلم جديد.

ذلك أننا نلاحظ أن الشاطبي، بقدر ما يعي ضرورة الانطلاق ممّا أسسه علماء الأصول قبله بخصوص قواعد الاستنباط وضوابطه، بل وعلى الرغم من تأكيده أن ما يشكّل جوهر علمه الجديد، وهو موضوع المقاصد الكلية، أمر قد «شدّ معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيّد أركانه أنظار النظّار»[22]؛ وأن منطلق مشروعه هو بعينه «الأصول المعتبرة عند العلماء، والقواعد المبنى عليها عند القدماء...»[23]؛ وأن ذلك يستوجب اعتبار كتاب **الموافقات** من جملة «تراجم الأصول الفقهية» المتداولة...[24] فإنه مع ذلك، وحتى أثناء إشادته بعلم الأصول، لا يستطيع أن يخفي رغبته في اعتبار حديثه المتميّز عن المقاصد الشرعية يمثل «مشروعاً جديداً» وأن علم أصول الفقه إذا كان يمثّل، على حد قول الشاطبي، «أعلى العلوم» فإن إعادة تأسيس الكلام المتميّز عن المقاصد الشرعية خاصة، داخل ذلك العلم الأعلى، يمثل «باطنه المرقوم»![25] وعليه فلا مفرّ من اعتبار إعادة طرح مشكلة المقاصد الشرعية،

(21) انظر الفصل الثاني من القسم الأول أعلاه.

(22) نفسه، ج 1، ص 25.

(23) نفسه، ج 1، ص 24.

(24) نفسه، ج 1، ص 23.

(25) نفسه، ج 1، ص 22.

بما تعنيه من محاولة تأسيس رؤية جديدة والتماسٍ دائم للقطع واليقين، تمثل في ذاتها مشروع علم جديد.

5 ـ نعم! إن الغبطة باكتشاف «العلم الجديد» الذي ينصبّ على الكليات دون الجزئيات، ويعنى بالقطعيات بدل الظنيات، والذي ينقذ من الهاوية، إن الغبطة بمثل هذا الاكتشاف قاسم مشترك بين كل من الجويني والشاطبي، في مجال المقاصد الشرعية، وابن خلدون في ميدان مقاصد التاريخ والعمران البشري. وللضرورة نسمح لأنفسنا بالوقوف على كلام كلٍّ من الشاطبي والجويني لنتأكد من اشتراكهما معاً في الوعي بأهمية التأسيس «لرؤية جديدة» للخطاب الشرعي:

أ ـ فقد سبق للجويني أن اعتبر طريقته الجديدة في البحث عن قطعيات الشريعة وكلياتها، وفي بسط ما سمّاه بـ«القاعدة الشريفة» وإحجامه أثناء كل ذلك عن الكلام في الفروع والخلافات المذهبية الظنية المضطربة،[26] وهو البحث الذي يقتضي «نخل الشريعة... وإنعام النظر في أصولها وفصولها... واستبانة كلياتها وجزئياتها...»[27]؛ اعتبر الجويني هذا المشروع يمثّل ـ على حدّ قوله ـ «فتحاً عظيماً في الشرع لائق بحاجات أهل الزمان»[28]، وأنه الأمر الأعظم الذي يعمّ الأرض فائدته، خاصة وهو «نتيجة بحور من العلوم... قلّما تسمح بجمعها، لطالب واحد، الأقدار والأقسام»[29]! إن من شأن الاهتداء إلى قطعيات وكليات الشريعة عند الجويني أن يثير لدى الواقف عليها والمدرك لروحها الشعور بالعجب والابتهاج[30]، خصوصاً وهي مباحث بلغت حدّاً من الجدّة «لا يدرك علوّ قدرها إلا الفطن الغواص ومن هو من أخص الخواص»[31]! الشيء الذي دفع بإمام الحرمين أن يقسم على مشروعه هذا الذي يعلق عليه أمل الإنقاذ بقوله: «ولا يحظى ـ والله ـ بهذا الكتاب إلا من وافقه التوفيق، وساوقه التحقيق؛ فكم فيه من عُقد في

(26) غشيان الأمم، فقرة 722 ;739.
(27) نفسه، ف 567.
(28) نفسه، ف 632.
(29) نفسه، ف 566-567.
(30) نفسه، ف 638 ;649.
(31) نفسه، ف 834؛ أيضاً ف 758.

مشكلات فضضتُها، وأبكار من بدائع المعاني افتضضتُها»[32]! وعليه فمن شأن هذه الجدّة أن تجعل لهذا المشروع وقعاً جديداً لدى الآخرين. وبغضّ النظر عن القابلين له أو الرافضين، فإن صاحب المشروع، وهو واقعٌ تحت الشعور بالغبطة باكتشاف هذه الرؤية الجديدة للشرع، لا يتردّد في اعتبار «فاضل هذا الزمان من يفهم مداخل هذه الفضول ومخارجها... والمرموق... من يحيط بشرف هذا الكلام وتميّزه عن كلام بني الزمان»![33]

ب ـ أما الإمام الشاطبي فلم يخفِ من جهته شعوره، هو الآخر، بالغبطة لاكتشافه رؤية جديدة لقضايا الأصول والمقاصد الشرعية الكلية القطعية. وهي رؤية شبيهة بتلك التي تحدث عنها قبله صاحب «غياث الأمم». فبعد وصف الشاطبي لحالة الغربة المعرفية والتخبّط بين الاختلافات المذهبية والظنون المحيِّرة؛ وبعد استشرافه لليقين والقطع والوقوف على أسباب الخلاف وسُبل تحقق الوفاق، يأتي الفرج بعد الشدّة[34] وتلوح له «شمس الفرقان... ومكنون السّرّ» الذي «يعجز عن تفصيل بعض أسراره العقل ويقصر عن بثّ معاشرة اللّسان»![35] إن أهمية مشروعه، هذا الذي تمثله **الموافقات**، ليس مجرّد دليل «فروعي» يرشد لكل صغيرة وكبيرة من الجزئيات التفصيلية للحياة العملية؛ بل هو مشروع نظري ضخم «قد صار **علماً** من جملة العلوم، ورسماً كسائر الرسوم، ومورداً **لاختلاف العقول** وتعارض الفهوم»[36]. فهو إذن «علم» ذو طموح جديد يسعى إلى تحقيق الوفاق والتوفيق على مستوى **الرؤية المنهجية** والبحث عن القضايا القطعية، أكثر ممّا يسعى ويهتم بمعالجة المشاكل الجزئية التفصيلية والمسائل الظنية.

لا شك أن الشاطبي يتحرك هنا في نفس المجال الذي كان يهيئه الجويني، قبل، للحديث عن مشروعه حول المقاصد القطعية المستقرأة من

---

(32) نفسه، ف 249.

(33) نفسه، ف 776.

(34) الموافقات، ج I، ص 22.

(35) نفسه، ج I، ص 22-23.

(36) نفسه، ج I، ص 24.

الشريعة. فلطالما أكدَ إمام الحرمين أن مهمته استرجاع فروع المذاهب التفصيلية، بقدر ما هي الاعتناء بإبراز ما «يقضي به كلّي الشريعة عند فرض دروس المذاهب في التفاصيل»؛ وأن هدف مشروعه في غياث الأمم «على موجَب القواعد [الكلية] مع تعذر الوصول إلى التفصيل»[37].

جـ ـ ومن جهة أخرى، فإن أبا إسحاق الشاطبي، شأنه في ذلك شأن الجويني قبله، كان على دراية بأن تجاوز الخلاف الفقهي والبحث عن مواطن «الموافقات» وإعادة النظر فيما جمد من معارف متراكمة على أرضية علم أصول الفقه، بما يسمح بالحديث عن «علم جديد»، كان على دراية بأن من شأن كل ذلك أن يثير حول هذا المشروع مجموعة من ردود الفعل السلبية من طرف مقلِّدة العصر، توقَّع الشاطبي منهم أن يواجهوه بأسئلتهم وشُبههم، ولكنها في رأيه مجرّد أسئلة ضعيفة وشبه قصيرة[38]. ما دام أساس موقفهم محض ركوتهم إلى التقليد وزعمهم أن هذا العلم الجديد «شيء ما سُمع بمثله ولا أُلف في العلوم الشرعية، الأصلية أو الفرعية، ما نُسج على منواله أو شُكِّل بشكله. وحسبك من شرٍّ سماعه ومن كلّ بِدْع في الشريعة إبتداعه!»[39] وما دام الشاطبي قد قرّر القطع والانفصال عمّا ترسّخ في النفوس من أسباب التقليد وتراتبية الأتباع المذهبي، فقد دعى إلى الإعراض عن كل ذلك والتسلّح بسلاح «الاعتبار» والنظر، قصد الحكم على جدّة علمه الجديد وتأسيسه على ما قرّرته المصادر الشرعية و«رسَم معالمه العلماء الأحبار...»[40].

وكأني بالشاطبي يستعيد في هذه التجربة مع علمه المنوّه به، ما سبق لإمام الحرمين أن استشعره من متفقهة عصره، أصحاب الفروع وعلماء الأصول على السواء الذين «لم يتشوفوا بهممهم إلى دَرْكِ الحقائق ولم يضطروا إلى المآزق والمضايق»![41] إذ غاية مطلبهم مسائل خلافية يتباهون بها أو فصول

(37) الغياثي، ف 679-680.

(38) الموافقات، ج 1، ص 25.

(39) نفسه.

(40) نفسه.

(41) الغياثي، ف 667.

ملفّقة وكَلَم مرتّق في المواعيظ يستعطفون بها قلوب العوام![42] ولذلك اكتفوا تجاه ما اعتبره الجويني فتحاً جديداً في رؤيته إلى المقاصد الشرعية، بمجرد الاعتراض أن هذا الذي ذكرتَه [بخصوص قطعية مقاصد الشريعة] «اختراع مذهب لم يصر إليه المتقدمون...». ويأتي رد الجويني بردّ الشاطبي سابق الذكر، حيث يعترف إمام الحرمين أن طرحه الجديد لمقاصد الشريعة إنما يتفهّم أبعاده المنهجية كلّ «متبحِّر في تياربحار علوم الشريعة، بالغ في كل غمرة إلى مقرها، صالٍ بحرِها، صابر على سبرها، بصير بمآخذ الأقيسة في معضلاتها...»![43].

وبهذا يلتقي كل من الشاطبي والجويني بخصوص إدراك أهمية مشكل المقاصد الشرعية الكلية؛ حيث اعتقد كلّ منهما أنه يقوم بالتأصيل لـ «علم جديد» حول مقاصد الشريعة القطعية، وأنه أتى فيه بما لم يأتِ به الأوائل! ولعلّ مما عمّق مثل هذا الشعور لديهما، خاصة بالنسبة للشاطبي، ما شهده «العِلم الإسلامي» من تراكم معرفي، أصبح للتقليد وللجمود دور أساسي في صياغته وترتيبه، حيث طغى في كل ذلك جانب الرواية والإتباع على جانب الدراية والفهم والتعليل، وما يتطلبه هذا من عناية بمسألة المنهج؛ فأصبح تبعاً لذلك غير ممكن إدراج المشتغلين بذلك العلم في خانة «العلماء» بعد التي سمعه الشاطبي مراراً من شيخه الزواوي، ووقف عليه بنفسه في كتب المعلّم الثاني، الفارابي، من تأكيد على «شروط» العالِم الذي يجب أن يمتلك «منهجيته» علمه امتلاكاً كاملاً، من حيث إحاطته بأصول علمه، وقدرته على التعبير عنها وعرضها للإفهام، وإدراكه لما يمكن أن يترتب على تلك الأصول والأسس من قواعد وفروع، مع القدرة على الاحتجاج والدفاع عن كل الاعتراضات الممكن طرحها أمام هذا العلم![44].

د ـ وإذا كان ابن خلدون، من جهته، يشاطر فقهاء عصره، ومن بينهم

---

(42) نفسه، ق 337.

(43) نفسه، ق 467.

(44) الشاطبي، الإفادات والإنشادات، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1. 1403 - 1983. ص 107، [تحقيق محمد أبو الأجفان].

الشاطبي، في نقد مصنفات «المتأخرين»، لِما تميّزت به من تعقيد وتشعب، وإهمال جانب الحوار والمناظرة، وقلة الدراية والتعليل، وتغليب جانب الرواية والاختصار المخلَّ بالتعليم، المفسد لثمرة التلقين المعيق «للملكات النافعة»...[45] فإنه بعد أن عقد العزم من جهته على البحث في «مقاصد التاريخ» والعمران البشري ومنطقه «المعقول»، قد شعر بالغبطة أيضاً وهو يقارن بين المعرفة التاريخية المتراكمة عند القدماء وبين ما اعتقد أنه قد «اكتشفه» من جديد نظرته إلى علم التاريخ والعمران...

فإذا كان الشاطبي لم يتردّد في نقد فقهاء الأصول «المتأخرين» داعياً إلى انتزاع هذا العلم من أيديهم وإعادة تشكيله لما يبرز خطورة المقاصد الشرعية الكلية، فإن صاحب «المقدمة» لا يتردّد من جهته، بخصوص موضوع علم التاريخ والعمران البشري، في نقد «المتأخرين» الذين «لم يلاحظوا **أسباب** الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها، **فالتحقيق** [لديهم] قليل»![46] مع أن التاريخ «في باطنه نظر وتحقيق، **وتعليل** للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع **وأسبابها** عميق...»[47].

ونظراً لهذا الإهمال المفرط في إدراك «مقاصد العمران» وعلل التاريخ، واعتباراً لكون الذين تحمّلوا عبء إبراز هذه المقاصد في التراث الإسلامي «قليلون لا يكادون يتجاوزون عدد الأنامل»[48]. **تماماً كقلة عدد الفقهاء المؤصلين لعلم الأصول من المذاهب الأربعة!** ونظراً لكون أولئك المؤرخين الأفذاذ لم يخلفهم إلا كل مقلِّد أو بليد الطبع والعقل، على حدّ قول ابن خلدون[49]، فإن هذا الأخير قد اعتقد أنه «بمقدمته» أنشأ في التاريخ «علماً» لم يُسبق إلى مثله، وأن كتابه جاء «فذّاً»[50] من حيث كونه كتاب تعليل

(45) ابن خلدون، المقدمة، ص 1028-1029.

(46) نفسه، ص 3Æ.

(47) نفسه، ص 2.

(48) نفسه، ص 3.

(49) نفسه، ص 4.

(50) نفسه، ص 8، وأن الله «أعثره» على هذا العلم، بل جعله «سن بكره وجهينة خبره» نفسه، ص 66.

وتفسير وتوضيح **للمقاصد المعقولة** والطبائع المستقرة؛ ممّا جعله علماً غريباً في ترتبه، **عجيباً في مذهبه واختراعه**. وفي رأي ابن خلدون الذي يجمع بين هذه الأوصاف والنعوت لعلمه الجديد، أن في هذا المنهج المبتَدَع والمخترَع لعلم العمران «**ما يمتّعك** بعلل الكوائن وأسبابها... حتى تنزع من التقليد يدك...»[51].

ومع كل هذا الإعجاب والغبطة بـ «جِدّة» العلم المخترع، فالاعتراف بالتقصير فضيلة تتضمّن دعوة للتكميل واستئنافاً للسير، خاصة في بداية التأسيس والترسيخ لقواعد العلم الجديد؛ كما هي الحال بالنسبة لكلٍّ من الشاطبي وابن خلدون. فرغم إعجاب هذا الأخير بعلمه المنوّه به، نجده يعترف بأنه «موقن بالقصور... راغب من أهل اليد البيضاء والمعارف المتسعة الفضاء النظر بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء والتغمد لِما يعثرون عليه بالإصلاح والإغضاء...»؛ تماماً كما فعل الشاطبي إثر إشادته بعلمه الجديد وبكتاب الموافقات، حيث طالب كل ناظر فاحص «إذا وجد فيه نقصاً أن يكمّل، ويحسن الظن بمن حالف الليالي والأيام... حتى أهدى إليه نتيجة عمره ووهب له يتيمة دهره»[53]. ونجد لمثل هذا الاعتراف عند الرجلين تعليلاً عند سلفهما إمام الحرمين الجويني الذي أكّد أن «السابق وإن كان له حق الوضع **والتأسيس والتأصيل** [للعلم الجديد] فللمتأخِّر **الناقد** حق التتميم والتكميل. وكل موضوع على الإفتتاح، قد يتطرق إلى مبادئه بعض التثبيج؛ ثم يتدرج المتأخر إلى التهذيب والتكميل. فيكون **المتأخر أحق أن يُتّبع، بجمعه المذاهب إلى ما حصل للسابق تأصيله. وهذا واضح في الحِرف والصناعات فضلاً عن العلوم**»[54].

وأخيراً، وبصدد حديث كلٍّ من الشاطبي وابن خلدون عن علمهما الجديد، يمكننا التذكير بما سبق أن نوّهنا به في الفصل الثاني بخصوص ما

---

(51) نفسه، ص 6.

(52) نفسه، ص 8 ,66.

(53) الموافقات، جـ I، ص 26.

(54) الجويني، البرهان، جـ II، ص 1147، القاهرة: دار الأنصار، ط 1400.2 هـ [تحقيق عبد العظيم الديب].

يُنسب لمفهوم «العزلة» من دلالة رمزية تجعل من تجربة العزلة مقدمة ضرورية لميلاد «علم جديد»... وإذا كان الحديث عن تلك العزلة وارداً في كتب الطبقات بصدد كلٍّ من الإمام الشافعي وابن خلدون، فإن الشاطبي - كما مرّ بنا - وبسبب ظروف العصر المتأزمة، قد تحدَّث طويلاً عن تجربة «الغربة الفكرية» والأخلاقية، هذه التجربة التي كانت أيضاً بمثابة عزلة[55]، مثلت بالنسبة إليه تجربة نقدية عميقة تمخَّضت عنها رؤية جديدة إلى مقاصد الشريعة وكلياتها؛ مثلما أدّت تلك التجربة بالنسبة لابن خلدون إلى ميلاد قول جديد في مقاصد وكليات التاريخ والعمران.

وعليه، فإذا كنا قد بسطنا القول بما فيه الكفاية فيما يخصّ مبادىء وأسس ما اعتبره الجويني فتحاً جديداً في أمّ العلوم، وقفنا على «افتراضاته» وتوقعاته التي سمحت له بتصور «الحاجة» إلى مثل ذلك العلم... وعلاوة على ما سبق ذكره بخصوص الشاطبي، فما هي إذن، بالنسبة إلى هذا الأخير، الدواعي المباشرة والملحّة التي فرضت هي أيضاً «الحاجة» إلى إعادة النظر في علم الأصول وإنشاء قول جديد في المقاصد الشرعية؟ ثم ما هي القضايا المنهجية التي يطرحها الشاطبي والتي من شأنها أن تؤدي إلى «نخل علم الأصول» وتُحدث فيه تغييراً نوعياً يحوِّله إلى «علم» للمقاصد القطعية اليقينية؟ إن الجواب عن هذا ليُعتبر شرطاً ضرورياً قبل كل تساؤل حول طبيعة وأبعاد ذلك العلم المنوّه به.

---

(55) بخلاف الشافعي وابن خلدون، فإننا نفترض أن عزلة وغربة الشاطبي كانت مزدوجة: غربته الذاتية التي أفاض في وصفها... وغربة مدينته - غرناطة - تجاه محيطها الطبيعي الذي عزلت عنه، فأصبحت بذلك مهدّدة باستمرار في وجودها وهويتها...!

الفصل السابع

علم المقاصد: «مقدمة» في المنهج

1 ـ ضبط المفاهيم وتبديد ليل المعرفة

إذا كان التراكم في مجال المعرفة التاريخية سيسمح لابن خلدون أن يُنشىء في علم التاريخ والعمران البشري «مقدمة» منهجية تعيد تأسيس تلك المعرفة على قواعد مضبوطة... فإن تراكم المعرفة الأصولية قد سمح للشاطبي، هو الآخر، بأن ينشىء «مقدمات علمية» تستهدف إعادة تقويم تلك المعرفة وخلخلة ذلك التراكم، وإعادة تأسيس الأصول جملة على قواعد مضبوطة تبتغي اليقين والقطع قدر الإمكان.

1 ـ لهذا كان لا بد أن يحظى الجانب المنهجي بالاعتبار لدى أبي إسحاق الشاطبي بعد ذلك الموقف النقدي من «أمّ العلوم» في الإسلام، ما دامت رغبته أكيدة في إنشاء «علم جديد» وفي طرح «رؤية» يعتبرها كفيلة بفهم الخطاب الشرعي وإدراك مقاصده؛ وهي رؤية تكمن أهميتها في كونها تأتي لملء فراغ معرفي خطير يشكو منه علم الفقه وعلم الأصول معاً؛ فراغ يحدِّد الشاطبي خاصيته الأساسية في **افتقاد الدليل** والقطع واليقين؛ الأمر الذي يستشعر معه صاحب «الموافقات» بـ «غربة معرفية» أشدّ وطئاً من تلك التي استشعرها من جراء تراكم البدع العلمية. بل إن هذه الأخيرة، في أصلها ومنشئها ترجع إلى حالة من **العماء المعرفي**، يحرص الشاطبي أن يجمع له من النعوت ما يجعل منه **مشكلة منهجية** بالأساس، ما دامت أولى تلك النعوت المرتبطة بذلك العماء والاختلاط المعرفي «فقدان الدليل» والبرهان، وصعوبة «الفرقان» بين الظن واليقين، ثم العجز عن تبيّن الموقف وتحديد الاتجاه[1] الأمر الذي يجعل صاحب هذه التجربة المعرفية، وعلى حد قول

(1) الموافقات، جـ 1، ص 22.

أبي إسحاق، يسبح في «بحرِ الوهم» ويسري في «ليل بهيم»[2].

من جهة أخرى، فإن عمق هذه التجربة المعرفية لا يتبيّن لنا إلا إذا وضعنا في الاعتبار مدى انسياق الفقهاءوعلماء الأصول وراء الاختلافات الفروعية غير المبرّرة منهجيا، والتي لم تزدد مع الأيام إلا تراكماً، في نفس الوقت الذي يزداد فيه الإقبال على «جلب المَصالح» للضرورات الملحة التي تضغط بحدّة، خصوصاً في عصر الأزمات السياسية والعسكرية وما يرافقها من ضغوط اقتصادية؛ فيتسابق الناس - وأرباب السُلَط منهم خاصة - إلى اقتناء تلك المصالح وتبرير جلبها بأيّ طريق كان! وبذلك يزداد الانحطاط عمقاً وأسباب الاختلاف تجذّراً! الأمر الذي يعني أن الكتابات الفقهية الفروعية المتداولة، وكذا النظريات الأصولية التي انحسرت عن الواقع وابتعدت عنه منذ زمن ليس باليسير أصبحت جميعها، تفتقد لأي مشروع إنقاذ في ظل مشاكل هذا العصر المتأخر؛ إلى درجة أصبح الإمام الشاطبي معها يستشعر، في خِضَم كثرة تلك الاختلافات الفقهية وركونها إلى مجرد الظن، وكأنه صار، كما يقول عن نفسه، «طريحاً... جريحاً؛ فلا عيش هنيئاً، ولا موت مريحاً»![3]وهو من الشاطبي وصف مجازي يشير إلى عمق **أزمة المعرفة الفقهية والأصولية، وبالتبعية أزمة المعرفة في الإسلام بوجه عام، وما تطرحه من مشكلة «الفهم»ومناهج التفكير وطرق الاستنباط...**

2 - غير أنه إذا كانت أول مظاهر وأعراض تلك الأزمة فقدان الدليل، بتعبير الشاطبي، فإن أولى علامات الخروج من ذلك «العماء المعرفي» يكمن، بالمقابل، في ظهور «شمس الفرقان» بعودة الدليل والبرهان، وظهور الحق وزهوق الباطل[4]؛ تماماً مثلما أن الاعتصام و«المنقذ من ضلال» البدع العلمية يكمن، هو أيضاً، في الالتفات إلى «معاني الشريعة» وأصولها ومقاصدها الكلية[5]، بما يكفل رفع **الالتباس المعرفي** الذي من شأن الإبقاء عليه أن

---

(2) نفسه، ج 1، ص 19.

(3) نفسه، ج 1، ص 22.

(4) نفسه.

(5) نفسه، ج 1، ص 25.

يؤدي إلى **اختلاط المفاهيم** وتسرب الابتداع إلى السنّة؛ وهو ما أسفر عن «السكوت من المتأخّرين عن الإنكار» لكل ذلك[6]!

وعليه فلم يكن الشاطبي ليمنع نفسه عن التعبير عن مبلغ غبطته، إثر ذلك الكشف المعرفي وهذا «الفرج بعد الشدّة» الذي أخرجه من ضيق الفروع إلى رحب القواعد والأصول الكلية؛ واعتبر ذلك إبداء لـ «سّرِ مكنونٍ» قاده إلى اكتشافه وقوفه على «**الإستقراءات الكلية**، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبيّناً **أصولها** النقلية بأطراف من **القضايا العقلية**... في بيان **مقاصد** الكتاب والسنّة»[7].

3 ـ في ضوء مثل هذه المشاكل والإهتمامات المحرّكة لفكر الشاطبي، يصبح ممكناً الوقوف على علّة ما نلاحظه لديه من طغيان للرؤية المنهجية خاصة في «الموافقات»؛ هذه الرؤية التي تهدف قبل كل شيء إلى رفع تلك الحالة من العماء المعرفي المشار إليها آنفاً. ولربما هي الرؤية التي تفسّر القيمة المنهجية لتلك «**المقدمات العلمية**»، كما سماها الشاطبي نفسه، والتي حرص أن يستهل بها كتابه الأصولي الهام.

واعتباراً لبعدها المنهجي، نرى هذه «المقدمات» تنكبّ على تحليل مجموعة من المفاهيم لا يخفى طابعها الإجرائي بخصوص المشروع الكبير للشاطبي. حيث تطالعنا، منذ الصفحات الأولى من «الموافقات»، سلسلة من المفاهيم والمصطلحات، تنتظم في مجموعات متقابلة متباعدة أحياناً، متداخلة متناسقة أحياناً أخرى. ولكنها، في جملتها، ذات صلة وثيقة بمشكلة طرق الفهم والمعرفة وبمشكلة المنهج بوجه عام. وذلك من قبيل مفاهيم: الإختلاف والوفاق والتوفيق والموافقات؛ أو الوهم والشك والأهواء والعماية؛ أو الظن واليقين والقطع؛ أو الأصول والعقل والدليل...

وإذا كان مفهوما المصالح والمفاسد، علاوة على مفهوم المقاصد ـ المكمّل والمعمّق لدلالتهما ـ من بين المفاهيم الأكثر تداولاً في الخطاب

---

(6) نفسه، ج I، ص 25-31.

(7) نفسه، ج I، ص 23.

الشرعي وأقربها اتصالاً بالمشاكل العملية المستعجلة، ودون أن يصاحب ذلك أية رؤية متكاملة وضابطة لتلك المفاهيم لدى علماء الأصول؛ فإن محاولة الشاطبي تستهدف **إعادة النظر وتعميق الرؤية إلى** نفس المفهوم، مفهوم المصالح، الذي سيصبح بجانب مفهوم المقاصد، المركز والمحور الذي يدور حوله مشروع الشاطبي بكامله. في حين تأتي سائر المفاهيم الأخرى محمّلة بدلالات منهجية، ترمي إلى تأسيس «رؤية جديدة» حول ذلك المفهوم المركزي.

غير أنه يجب التنبيه إلى أن هذا الإنشغال من جهة الشاطبي بمشكلة المصالح وإعادة النظر فيها بكيفية نوعية، لم يكن مجرد اهتمام بمفهوم «مالكيّ» قديم، قُتل بحثاً من طرف مجتهدي المذهب... ولا هو بالأولى بالشيء الغريب في ضوء عصره المضطرب سياسياً وفكرياً كذلك. فلم يكن «رجل العلم» ـ ممثَّلاً هذه المرة في أبي إسحاق الشاطبي وهو يتابع مشاكل العصر ويحاول حصر أسبابها ويلمس انعكاساتها على مدينته المحاصرة المعزولة والغريبة ـ ليغيب عنه مقدار ما يلعبه تهافت الناس على جلب المصالح، دون ضابط شرعي وعقلي، في ترسيخ تلك المشاكل وفي تعميق «الإختلاف» الذي أصبح سمة العصر... الأمر الذي يفرض على كل راغب في الإنقاذ والإصلاح المبادرة بإعادة **تأسيس جديد لمشكلة المصالح ذاتها**. ولا يمكن الشروع في هذه المهمة إلا انطلاقاً من الاعتراف المزدوج بمركزية تلك المصالح وبضرورة جلبها، من جهة؛ وبخطورة تركها دون ضوابط مناسبة ومعقولة من جهة ثانية. إذ من شأن كل إغفال لهذه الضوابط السقوط في الاختلاف، بل والتأدي إلى الابتداع كذلك، وهو ما يمهِّد إلى «استغلال» مفهوم المصلحة بكيفية سلبية على أكثر من مستوى، كما دلّ على ذلك التاريخ السياسي والاجتماعي في الإسلام، خاصة على عهد الانحطاط؛ وكما دلّت على ذلك مواقف بعض «فقهاء السلاطين» الذين لم يتأخر الشاطبي عن نقدهم وفضح الأغراض والنوايا المحرِّكة باعتبارهم «علماء سوء»، على حدِّ تعبيره...

4 ـ وفي هذا الصدد، ورغم الاختلاف الظاهر، فإن الشاطبي ينطلق لمعالجة مشكلة المصالح، ثم المقاصد، من نفس الهاجس الذي انطلق منه

قديماً صاحب **الرسالة**، الإمام الشافعي، الذي نبّه إلى خطورة الركون والاحتكام إلى الأهواء والمصلحة المجرّدة، خاصة حين محاولة فهم وتأويل «النصّ»؛ ممّا أدّى به إلى اعتبار الاستحسان «تلذّذاً» وتسلّطاً دون موجب معقول ومشروع... ولعل هذا الخوف الشافعي القديم من التوظيف السلبي لمفهوم المصلحة هو الذي حمل بعض متأخري الشافعية على إنكار أن يكون الشافعي، ومعه أبو حنيفة، قد اعتبرا المصلحة بأي وجه من الإعتبار! وإذا كانت الدلالات السياسية والأبعاد الأخلاقية لذلك الخوف غير مستبعدة في مثل هذه المواقف، كما لمسنا ذلك في الفصل الثاني من القسم الأول أعلاه؛ إلا أن ذلك قد أثّر على ما يبدو حتى على بعض المالكية فادّعوا أن إمام دار الهجرة كان أكثر تمسكاً بالتقليد وعدم مراعاة المصالح أو الاستحسان لها! وفي هذا الصدد يروي الآمدي[8] ـ الشافعي ـ أنه «قد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك بها [= المصلحة] **وهو الحق**؛ إلا ما نقل عن مالك أنه يقول بها، **مع إنكار أصحابه لذلك عنه** [!] ولعل القول، إن صحّ عنه، فالأشبه أنه لم يقل بذلك في كل مصلحة، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعاً».

ورغم إدراك كل من ابن القيّم الحنبلي وابن فرحون المالكي لإمكانية هذا الاستغلال لمفهوم المصلحة الذي أثار مثل هذا التحفظ، فإنهما كمعاصرهما الشاطبي، سيشدّدان على خطورة هذا التبرير الداعي إلى إلغاء اعتبار المصلحة في الشرع، وإهمالها بالمرة في تنزيل الأحكام على الواقع. إذ من شأن هذا الإلغاء والإهمال على حدّ قول ابن فرحون أن «يضيّع الحقوق ويعطّل الحدود»[9].

5 ـ انسجاماً مع هذا الموقف الداعي إلى اعتبار المصلحة مع إعادة ضبط صورها المختلفة، وهو الموقف الذي ازدادت معالمه وضوحاً ورشّحته

---

(8) الآمدي، على، الإحكام في أصول الأحكام، ج IV، ص 216، مصر، مطبعة المعارف.

(9) ابن فرحون (إبراهيم) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مصر: مصطفى بابي الحلبي، 1378-1958، ج II، ص 132. [مطبوع على هامش كتاب فتح العليّ المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، لمحمد عليش].

للظهور والاشتهار الضغوط المتواصلة لأحداث القرنين السابع والثامن، وما رافقها من اختلاط المفاهيم وسيولة معانيها؛ فإن الشاطبي، إدراكاً منه لأهمية ذلك المفهوم ولخطورة توظيفاته السلبية، يبادر إلى إزالة ذلك «الغموض المعرفي» المقرون عادة بمفهوم «المصلحة»؛ محاولاً لأجل ذلك تمييزه عن باقي المفاهيم «المشتركة» التي من شأن الإبقاء عليها أن تلحق «تشويشاً معرفياً» بمعنى المصلحة المعتبرة شرعاً وعقلاً.

وهكذا لم يفت الشاطبي التنبيه إلى خطورة إقامة المصالح على مجرد دواعي «الأهواء»[10] التي طالما اعتبرها الدافع المباشر لكثير من البدع الفكرية والأخلاقية والمحرك الأول لكثير من المظالم السياسية المتلاحقة؛ محاولاً بهذا الصدد إقامة تقابل بين منطق الأهواء، من جهة، ومنطق العقل والشرع، من جهة أخرى. إذ «الشريعة موضوعة لإخراج المكلّف عن داعية هواه»[11]، مثلما هي موضوعة لضمان جلب المصالح الحقيقية، لا المصالح الموهومة التي هي السبب في سعي النفوس وراء «منافعها العاجلة **كيفما كانت**»![12] ولأجل هذا سيضطر الشاطبي أن يدفع عن مفهوم «الإستحسان» عند المالكية ما سبق وأن ظن الكثير، منذ الشافعي، من كونه مؤسساً على مجرّد ما يتبادر إلى الذهن، حسب الأحوال، من غير ضابط «موضوعي»، معقول، يخرجه من طابعه الذاتي المحض. ودفعاً لكل التباس بهذا الصدد قد يعمّق الخلاف ويقلّل حظوظ «الإتّفاق»، يقرّر الشاطبي أنه لا يحق لأيٍّ كان أن يدعي «حقه المطلق» في الحكم دون ضابط معقول، كقوله مثلاً: «إني حكمت في هذا بكذا، لأن طبعي مال إليه[!] أو لأنه يوافق محبتي ورضائي»؛ فهذا في عرف الشاطبي «تحكّم على عباد الله [وتسلّط] بمحض ميل النفس وهوى القلب»![13].

ومثلما فعل إمام الحرمين قبله[14]، لن يغفل الشاطبي عن التنبيه إلى

(10) الموافقات، جـ I، ص 19.
(11) الاعتصام، جـ II، ص 337.
(12) الموافقات، جـ II، ص 37-38.
(13) الاعتصام، II، 150.
(14) غياث الأمم فـ 640، أيضاً فـ 328.

خطورة إقامة كثير من تصرفات «رجل السياسة» على أساس ما يدعيه «مصلحة»؛ ولكنها، عند التحقيق، مصلحة موهومة، غير خاضعة للضوابط العقلية وللمقاصد الشرعية المعتبرة، كما سنلمس ذلك فيما بعد. وكأني بالشاطبي، سواء في الموافقات أو في الإعتصام، بوجه أخص، يميل إلى اختزال كل أسباب ومعاني الانحطاط داخل إطار عام يدل عليه مفهوم «الأهواء» الذي يحمّله الشاطبي معاني تقف على النقيض من مفهومي العقل والشرع على السواء؛ كما أن هذا التقابل هو الذي يضفي على مفهوم التكليف **طابعه الإشكالي**.

6 ـ من ثم كان «التكليف»، الذي هو مناط الأمر والوجوب والطاعة[15]، وبالتالي مناط التشريع، **أكثر المجالات حاجة إلى الإصلاح والضبط في هذا الزمن** المضطرب سياسياً وأخلاقياً. وذلك لن يتم إلا بالقيام بمبادرة جديدة لضبط المقاصد أولاً، ثم تبيّن حقيقة المصالح المندرجة تحتها والمرتبطة، بشتى أوجه الارتباط، بذلك التكليف الذي يصير، عندئذٍ فحسب تكليفاً «مناسباً» معقول المعنى ومحدّد الأهداف. ولربما جاز لنا بهذا الصدد اعتبار موسوعة **المعيار المعرب** لأحمد الونشريشي[16]، بما تضمنه من ركام ضخم من فتاوي الغرب الإسلامي، الراجعة في الغالب إلى عصر الشاطبي، نموذجاً دالّاً في حد ذاته على عمق وحدّة المشاكل اليومية المعاشة للجمهور الإسلامي العريض، وكثرة «الضرورات» الملحّة التي اضطرّ إلى ركوبها الخاصة والعامة... ممّا جعل سوق الفتيا نافقة، وأعاد إلى السّطح مشكلة «الأحكام الشرعية الخمسة» وحدودها المتداخلة أو المتعارضة؛ وفي ذلك ما حمل الشاطبي أن يطرح من جديد على مجهر المقاصد الشرعية مفهوم «التكليف» الذي تناط به تلك الأحكام.

ولا أدلّ على إشكالية «التكليف» في عصر الشاطبي وحاجته إلى

(15) وهي المفاهيم التي أدركنا، في الفصل الثاني، خطورتها على المستوى السياسي والأخلاقي...

(16) الونشريشي (أحمد)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء افريقيا والأندلس والمغرب، فاس: طبعة حجرية، د.ت. في 13ج. أعيد طبعه تحت إشراف محمد حجي بدار الغرب الإسلامي بيروت: 1401-1981.

الإصلاح، أنه مفهوم أصبح يعاني من حالتين متناقضتين: فمن جهة أصبح الفرد المسلم، خاصة في القرن الثامن، مثقلاً بتكاليف عديدة «مبتدعة»، كبّلته بها الأدبيات الصوفية الطرقية التي تسربت إلى الحياة الفردية والجماعية على السواء، وفرضت نفسها كـ«سلطة» مهيمنة على السلوك والفكر معاً؛ إضافة إلى كثرة مراعاة الفقهاء للأحكام الفروعية الجزئية وتعميقهم الخلاف حولها، ممّا عكسته فتاواهم المعروفة. ومن جهة ثانية، وفي مقابل هذا وذاك، أصبحت مظاهر التحلل من ضوابط الشرع وتكاليفه، خاصة على المستوى السياسي، أكثر شيوعاً في هذا العصر الذي اعتبرت ظروفه بمثابة «العادة المستقرة» والضرورة المحكّمة الدائمة، المبيحة لذلك التحلل والإفلات من التكاليف!

ولعل في كل ذلك ما يجعلنا نستشعر، ونحن نخطو الخطوات الأولى مع الشاطبي في «مشروع البرهان»، أننا لم نغادر تماماً المجال الذي كان يتحرك فيه صاحب «مشروع البيان»، الإمام الشافعي، الذي احتلت مشكلة الأمر والطاعة، وهما قطبا موضوع التكليف ومبدؤه وغايته، موقعاً ممتازاً من مشروعه التأسيسي في «الرسالة». غير أن مشروع الشاطبي، باعتباره مؤسساً على «برهان»، يتلو منطقياً مرتبة «البيان»؛ ونظراً لكون ظرفيته تميّزت باختلاط في المفاهيم وتضارب في الأهواء وركود في العلوم ـ كما افترض وتوقع ذلك من قبل إمام الحرمين ـ اعتباراً لكل ذلك كان حتماً على الشاطبي **العودة إلى تأسيس مشكلة الطاعة والأمر والأحكام**؛ وذلك بإعادة طرح مشكلة التكليف من الأساس، ولا يتم هذا إلا بالتساؤل هذه المرة ليس عن «صور» الأوامر التكليفية ومراتب «البيان» عنها، بقدر ما يكون التساؤل، قبل هذا وذاك، عن **أسرار التكليف** ومقاصده الكبرى!

لأجل هذا، خاصة، أصبح من غير الممكن التوصل إلى «التعريف بأسرار التكليف» هذه اكتفاء بالمنهجية الأصولية القديمة[17] القائمة على تحديد «الضوابط اللغوية»، المعروفة عادة في علم الأصول كقواعد لفهم الخطاب الشرعي... بل علاوة على هذه الضوابط ورغم أهميتها، لا بد في التكاليف

(17) الموافقات، ج 1، ص 24.

الشرعية من البحث عن **الحكمة أو الأسباب** المعقولة **والمقاصد** الكلية المستقرأة من الخطاب الشرعي والمبرهن على قطعية ثبوتها وتمتعها تبعاً لذلك بـ«إجماع» حولها.

7 - من ثم كانت محاولة «التعريف بأسرار التكليف» تسير جنباً إلى جنب مع محاولة التوفيق وبيان «الموافقات» الكامنة داخل الاتجاهات الأصولية ذاتها[18]، بعد أن حجبتها الاختلافات وكثرة الركون إلى «الظنيات» وإنزالها منزلة «القطعيات»؛ علاوة على الابتعاد عن الواقع المعيش بالاستغراق في اختلاق «المعضلات والأغلوطات... [التي] هي صعاب المسائل»! التي تُفترض من الفقيه افتراضاً، دون أن يكون لها حظ من الوجود أو تحظى بالاهتمام في الواقع اليومي من حياة الناس؛ الأمر الذي يزيد **من فصل الفقه عن الواقع** مثلما يزيد من تعميق هوة الخلاف[19].

وفي هذا الصدد فإن الشاطبي لا يتوانى عن مؤاخذة الأصوليين المتأخرين بكونهم يعمّقون أسباب هذا الخلاف بخروجهم عن الضوابط العلمية والموضوعية عند تصدّرهم لمسألة «الترجيح» بين المذاهب الفقهية إلى حدود الطعن والقدح المكرّس للتعصب؛ فإذا كان الترجيح يتضمن حقّ الاختلاف، الذي اعتبر منذ البداية رحمة للأمة، إلا أنه لا يبرّر الخروج عمّا يقتضيه العلم من أدب الحوار والمناظرة، خاصة وأن تلك المذاهب المراد الترجيح بينها تجمعها أرضية مشتركة وتوحّد بينها قواعد عامة، تُسهّل الاتفاق وتؤسس له، وتسمح بعد ذلك بإمكانية الترجيح بين الرؤى المختلفة. فالخروج عن هذا الترجيح الممكن والمسموح به إلى الطعن والقدح، ليس ترجيحاً و«ليس من شأن العلماء»![20].

ومن جهة ثانية، فإن من شأن ممارسة هذا الاسلوب من الترجيح التأدي إلى عكس المقصود؛ من حيث إن لجوء صاحبه إلى القدح والطعن والتنقيص

---

(18) نفسه.

(19) الاعتصام، جـ I، ص 103-104.

(20) الموافقات، جـ IV، ص 263.

من المذهب المرجوح عنده، جدير أن يجعل صاحب هذا المذهب أكثر نفوراً من قبول حجة الخصم، وأحرى أن يتمسك بخلافه، وهذا عكس المقصود من الترجيح. فضلاً عن كون ذلك داعياً لينتصب المنتسب المطعون في مذهبه ليردّ على ذلك الأسلوب بأسلوب من جنسه لا يقل عنه تعصباً، «فبينما نحن نتتبع المحاسن [المساعدة على التوفيق] صرنا نتتبع القبائح»[21] المعمّقة للخلاف! ولا يتردّد صاحب «الموافقات» أن يقوّم هذا السلوك المنتشر بين الكتابات الأصولية المتأخرة بأنه عمل «مورث للتدابر والتقاطع بين أرباب المذاهب»[22]، مكرّس لأسباب الخلاف بين النشء والأبناء، جاعل الناس شيعاً مبغضين لمن خالفهم، مغالين في حبّ من نصبوا أنفسهم مدافعين عنهم. ولذلك كان الأجدر بمثل هذا السلوك الفكري أن يكون ممنوعاً ومهجوراً في الزمن الذي صار فيه المسلمون جميعاً أحوج ما يكونون إلى مشروع كمشروع «الموافقات».

إن في هذا وأمثاله ما جعل الشاطبي حريصاً، منذ البداية، أن يقدّم هذه «الموافقات» كمشروع إنقاذي **للتوفيق بعد الاختلاف، وللتوحيد بعد التشتت، وكعمل يبغي القطع ويستبدل الظن باليقين**؛ آملاً منذ البداية أن يكون مشروعه هذا «مورداً لاختلاف العقول وتعارض الفهوم»[23]. ولا سبيل لتحقيق ذلك التوافق والتوفيق ونهج سبيل الإنقاذ ـ وهي مقاصد عملية ـ سوى بطرح موازٍ للظنون، مع طلبٍ للكليات العقلية واعتماد استقراء النصوص الشرعية؛ وهي مقاصد نظرية تُعتبر وحدها الباب الموصل إلى اليقين والقطع ورفع الخلاف. وذلك هو الشرط الأول لذلك الإنقاذ.

II ــ قطعية الأصول الأطروحة الكبرى

إذا كنا قد وقفنا على عمق مراجعة الجويني لعلم أصول الفقه، حينما استهل أطروحته حول المقاصد الشرعية بتلك القاعدة المنهجية التي لم يصفها

(21) نفسه، جـ IV، ص 264.

(22) نفسه.

(23) الموافقات، جـ I، ص 24.

بـ«القاعدة الشريفة»[24] إلا لكون الاعتبار لها والأخذ بها يكفل تحويل أصول الشريعة إلى «قواطع» يقينية، تتجاوز مرتبة الظن في علمي الفروع والأصول...[25] فإن هذا الهمّ المنهجي بالنسبة للشاطبي، وكما لمسنا ذلك منذ قليل، يثبت حضوره بكيفية أكثر إلحاحاً من خلال ما نعته بـ«المقدمات العلمية» أو المنهجية التي حرص على أن يستهل بها مشروعه حول المقاصد الشرعية؛ حيث تمثّل أولى تلك المقدمات المنهجية **الأطروحة الكبرى**، التي من شأن الأخذ بها إحداث **تغيير كيفي** على علم الأصول. كما تُعتبر «الموافقات» و«الاعتصام» مجالاً واسعاً ومتشعباً للبرهنة عليها وتوضيح أبعادها النظرية والعلمية[26].

1 ـ «إن أصول الفقه قطعية لا ظنية»[27]؛ تلك هي «القاعدة الذهبية» التي يستهل بها الشاطبي طرحه المنهجي، والتي بقدر ما يصرّ من خلالها أن يتخذ من «علم أصول الفقه» مجالاً وموضوعاً لمشروعه الجديد، بقدر ما يحرص ـ عبر نفس القاعدة ـ على أن ينظر إلى مشكلات وقضايا ذلك العلم «نظرة جديدة»، تكفل تحقيق تلك الأغراض والأهداف العلمية التي أشرنا آنفاً إلى ضرورتها الملحّة... واعتباراً للحاجة إلى جلب المصالح وإناطة التكليف بها، وضرورة إعادة تأسيسها، بعيداً عن دواعي الأهواء وعن غيرها من المفاهيم «المشتركة» والموهومة؛ فإن أولى الخطوات المنهجية «لعقلنة» التكليف، ورفع الخلاف، ونشدان الوحدة والاتفاق، لا تتم من غير قطع دابر الشكّ والظن المهيمن على المعرفة الفقهية والأصولية القديمة. ولا يتحقق هذا دون الرجوع بتلك المعرفة إلى «قواطع الأدلة»، باعتبار هذه الأخيرة كليات يقينية، ومقاصد شرعية ثابتة ومستقرأة من أدلة الشرع، قطعية الدلالة.

---

(24) الغياثي، ف 645-650.

(25) انظر الفصل الرابع من القسم الثاني.

(26) الملاحظ أن القلة التي اهتمت من الباحثين بإبراز نظرية المقاصد عند الشاطبي أغفلت الإشارة إلى قيمة «المقدمات العلمية» التي ننوّه بها هنا، وركزت في الأغلب على الجزء الثاني في الموافقات، الخاص بالمقاصد العامة؛ مع أن هذه الأخيرة لا قيام لها إلا على تلك المقدمات المنهجية...

(27) الموافقات، جـ I، ص 29.

أ ـ فمما لا شك فيه أن «عقلنة» التكليف وقطع دابر الخلاف من المعرفة الأصولية، وتأسيس القول في المقاصد الكلية، هو الذي يبرِّر انتهاج الشاطبي ذلك الأسلوب المهيمن على «الموافقات» والقائم على «البرهان» والاستدلال اعتماداً على الاستقراء من جهة، وعلى أوليات وأصول عقلية من جهة أخرى. وهما أمران موصولان بطبيعتهما إلى مستوى من التجريد والموضوعية، الكفيلان وحدهما بممارسة البرهان المؤدي إلى إضفاء طابع القطع على تلك المقاصد الشرعية وأصولها الكلية. إذ من شأن الاستقراء لأدلة الشرع التفصيلية ولقواعدها الجزئية، أن يؤدي إلى العلم **باطراد** مجموعة من الأصول والمقاصد ومراعاتها؛ الأمر الذي يجعلها أصولاً كلية، أو قواعد عامة ترجع إلى تلك الأصول، تشهد لها جلّ الأدلة التفصيلية. وما كان كذلك فهو **قطعي الدلالة**، ما دام الاستقراء الكلي يفيد بذاته القطع.

غير أن ما يزكي صفة القطع المستفادة استقراء، قيام تلك الأصول على أسس ومبادىء عقلية يجوز اعتبارها «أسواراً منطقية» لتلك الأحكام الشرعية وضوابطها المختلفة؛ فمهما تعددت أشكال الأوامر والإلزامات في الخطاب الشرعي ـ وهو موضوع المشكل المطروح ـ ما بين الفرض أو الندب أو الإباحة أو الكراهية أو التحريم، فإنها جميعها ترجع إلى ضوابط أو حدود ثلاثة: الوجوب والجواز والاستحالة؛ وهي أحكام معقولة المعنى، عامة التطبيق، تسمح بفضل طابعها التجريدي هذا بحصر الضوابط العملية الممكنة، شرعية كانت أم غير شرعية... [28].

وإذا كانت كليات ومقاصد الشريعة رغم مركزيتها في الخطاب الشرعي، لم تلق عناية من لدى جلّ الأصوليين الذين لم يلحظوا، بسبب ذلك، طابعها التجريدي وصيغتها الكلية؛ فإن هؤلاء الأصوليين، فضلاً عن فقهاء الفروع، لم يكونوا ليدركوا بالأولى قيمة الطابع التجريدي والصيغة الكلية في باقي المبادىء والقواعد الكلية المندرجة تحت تلك المقاصد والأصول فبقيت لديهم في مرتبة الظن، هذا الظن الذي بدا الشاطبي ـ سواء

(28) نفسه، جـ I، ص 34-35.

في «مقدماته العلمية، أو في غيرها من مواطن كتابيه «الموافقات» و«الاعتصام» - حريصاً على إزاحته من «سلطته» التي عمّقت الخلاف وتحكّمت في المعرفة الأصولية، فحجبت عنها طابع اليقين والقطع.

ذلك هو شرط «عقلنة» التكليف الشرعي وتأسيس القول في المقاصد؛ إنه انتهاج **الاستقراء** الكفيل بربط الأصول بفروعها المستنبطة منها، واعتماد مبادىء عقلية ضرورية تسمح بإضفاء طابع اليقين والكلية. وقبل تفصيل القول في ذلك مع الشاطبي، فإن الإنصاف يقتضي منا الإشارة إلى أن محاولة هذا الأخير تأسيس علم المقاصد، وانطلاقاً من هذه الرؤية المنهجية، تُعتبر في حقيقة الأمر، وباعتراف الشاطبي نفسه، توسيعاً وتفصيلاً **لنفس الرؤية المنهجية التي طرحها بكيفية مركزة إمام الحرمين الجويني**، والتي سبق لنا بسطها في القسم الأخير.

وقبل الوقوف على ذلك الاعتراف، يكفي التذكير الآن بحضور تلكما الركيزتين المنهجيتين عند الشاطبي في فكر الجويني؛ وأقصد بهما اعتماد الاستقراء والمبادىء العقلية المحصورة والمضبوطة، ثم ما يتولد عنهما من إضفاء طابع القطع على أصول وقواعد الشريعة ونفي الظن عنها... ألم يلجأ الجويني إلى الاستقراء كمنهج «لتحقيق» قاعدته المنهجية المنعوتة لديه «بالشريعة» والتي سمحت له باستقراء جزئيات الشريعة حتى «استبان [له] أنه لا يتصور والحالة هذه خلوّ واقعة... عن حكم الله تعالى» وأن «هذا المسلك **يطرد** في جميع قواعد الشريعة، ومنه ينبسط حكم الله تعالى على **ما لا نهاية**»؟[29] أو لم تمكّنه تلك القاعدة، في نفس الوقت، من الوقوف على أصول ومقاصد كلية انطلاقاً من اعتباره الأحكام الشرعية قائمة على أسس ومبادىء «عقلية» دائرة فقط بين الوجوب والاستحالة، بتعبير الشاطبي؛ أي بين الإثبات والنفي، أو الأمر والنهي، أو الإباحة والحظر، بتعبير الجويني الذي استنتج من ذلك كله قاعدة، مفادها: أنه «لا يتقابل قط أصلان إلا ويتطرق **الضبط** إلى أحدهما، وتنتقي النهاية عن مقابله ومناقضه»؟[30] وهذا وذاك يمثل

(29) الغياثي، ف 648.

(30) نفسه، ف 645.

بعينه جوهر تلك الأطروحة الكبرى التي استهل بها الشاطبي مقدمته المنهجية الأولى والأساسية.

ونعتقد أنه بعد وقوفنا المفضل على الأطروحات الأصولية الكبرى للجويني، لا يجد الباحث الموضوعي صعوبة في إدراك ذلك التواصل والتقارب البعيد في «الرؤية المنهجية» وفي الأهداف العملية عند الرجلين؛ حيث إنهما يرجعان معاً، في تأسيس القول في الأصول والمقاصد، إلى التأكيد على العناصر والخطوات التالية:

1 ـ إلتماس **الاستقراء** كأساس أوّل للمعرفة.

2 ـ ثم اعتماد مبادىء عقلية ضرورية مجردة.

3 ـ مع إضفاء **طابع القطع** واليقين على الأحكام الشرعية المتولِّدة عن تلكما الخطوتين المنهجيتين.

4 ـ واعتبار تلك الأحكام **مقاصد عامة** وضرورية.

5 ـ وتأكيد شمولية الشريعة **وهيمنتها** على جميع المواقف الجزئية والكلية[31].

6 ـ إضافة إلى حصرهما معاً لتلك القواطع الشرعية فيما يسميه الجويني، قبل الشاطبي، **بالضرورات والحاجيات والتحسينيات**، وهي الكليات الشرعية الضرورية.

7 ـ وكل هذا يوظّف لديهما **لرفع الخلاف**، بالتقليل من شأن الفروع وإعطاء الأولوية للأصول الموحّدة خاصة في زمان «التياث الظلم» وانحطاط السلط السياسية والعلمية...

---

(31) ولعل الإنصاف يقتضي منا مراجعة ذلك الحكم القطعي المؤكّد أن العناصر التي تؤسس تفكير الشاطبي ومنهجيته «لم يكن لها حضور تأسيسي، بل ولا أيّ نوع من الحضور [قبله]؛ هذه العناصر هي: مفهوم المقاصد، ومفهوم الكلّي، والطريق التركيبية...» الاستقرائية. الجابري (محمد عابد)، بنية العقل العربي، ص 561. وقد برهنّا مراراً، وبما فيه الكفاية، أن تلك العناصر المنهجية بعينها حاضرة عند الجويني وبشهادة الشاطبي، كما ستبرهن على ذلك الفقرتان المواليتان.

ب ـ هذا، ولعل ما يزكي هذا التوافق بين الرجلين ذلك الانتصار الذي أعرب عنه الشاطبي صراحة في أولى مقدماته المنهجية من «الموافقات» لصالح تلك الرؤية التي نسبها صراحة للجويني، وهي الرؤية الطامحة إلى تجريد الأحكام الشرعية الكلية من طابع الظن العالق بها في المعرفة الأصولية القديمة. ذلك أن دوران أصول الفقه على تلك «الكليات العقلية» الثلاثة، المحظورة في الوجوب والجواز والاستحالة، وعدم خروجها في نفس الآن عن «الكليات الشرعية» الثلاثة الأخرى، من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وكلها مسائل دافع عنها إمام الحرمين؛ لدليل في رأي الشاطبي على إمكانية تحرير هذه المعرفة الأصولية من نطاق الظن وارتقائها إلى مرتبة العلم اليقيني؛ خاصة وأن تلك الكليات العقلية والشرعية، المراد إثبات هذه المنزلة لها، ذات ارتباط موضوعي بالنصّ المؤسس للخطاب الشرعي الذي يُعتبر، لأجل ذلك، كلياً بالنسبة إليها، وأصلاً مطلقاً لتفرعها. وبالتالي، فإن ما ينطبق على هذا الكلّي الشرعي العام ينطبق على تلك الأصول المعرفية؛ خصوصاً وأن الحاق الظن ونسبته إلى ذلك الأصل الكلي للشريعة لا يعني سوى احتمال الشكّ فيه. وإذا كان هذا الاحتمال مدفوعا وغير وارد على الشريعة[32]، فإنه بالتبعية غير وارد على ما استنبط منها مباشرة بطريقة استقرائية سليمة من أصول وقواعد أو أدلة تفصيلية؛ وحكم الأصل، في العقل، متعد بالضرورة إلى حكم الفرع[33].

في ضوء هذا يرفض الشاطبي محاولة بعض قدماء الأصوليين[34] نفي طابع الكلية عن تلك القواعد والأدلة وإصرارهم على أن يلحقوها بمرتبة الفروع الظنية، رغم كونها تُعتبر أصولاً وقواعد لهذه الأخيرة؛ مثلما يرفض المحاولة الأخرى التي، وإن لم تمانع في اعتبار القواعد والأدلة أصولاً وكليات «علمية» تندرج تحتها جزئياتها اللامتناهية المستنبطة منها والمؤسّسة عليها، إلاّ أنها ـ وهي تروم التوفيق بين موقف الجويني المعروف وموقف

(32) قارن أيضاً بالاعتصام، ج.1،ص..247

(33) الموافقات، ج 1، ص 30.

(34) نفسه، ج 1، ص 31.

المخالفين المشار إليها أخيراً ـ تنفي هي الأخرى أن تكون تلك القواعد والمبادىء الكلية أدلة مؤدية إلى القطع واليقين، كما حاول أن يبرهن على ذلك الجويني[35].

إن هذه المحاولة التوفيقية الأخيرة تنطوي، في رأي الشاطبي، على تناقض منطقي واضح، من حيث إنها حينما لم تمانع في إدراج المبادىء والقواعد العامة ضمن «كليات الشريعة»، معتبرة إياها أصولاً للاستنباط، لم يعد هناك عندئذ ما يبرّر نفيها صبغة القطع عن تلك «الأصول»؛ ما دام هذا المفهوم الأخير يقتضي ـ منطقياً «استناده على الاستقراء كما بيّنا سابقاً. وحيث إن هذا الاستقراء شاهد على اطراد تلك القواعد أو القوانين الكلية، فإنّ ما ينطبق على أصولها الشرعية العامة المؤسسة لها، من الضرورات والحاجيات والتحسينات، ينطبق بالتبعية عليها؛ وحيث إنه يسرى عليها أيضاً وصف «الأصول» وأنها لأجل ذلك قائمة على الاستقراء، فإنها حتماً ـ كأصولها الشرعية الكلية ـ تقتضي القطع ولا يسري عليها وصف الظن أبداً، لأن «الأصل على كلّ تقدير [وكمفهوم] لا بدّ أن يكون مقطوعاً به»، وإلا لما كان أي معنى لجعله أصلاً

هذا ومن الواضح أن ميل الشاطبي إلى موقف الجويني المذكور لا يرمي أبداً إلى تحويل الظنيات إلى قطعيات[36]، ولكنه يهدف إلى الاكتفاء من القواعد الأصولية ما تحقق فيه وصف الكلية والاطراد المستغرق للجزئيات؛ فتصير تلك القواعد، دون غيرها من المظنونات قوانين كلية، لا فرق بينها وبين أصولها الشرعية الكلية المباشرة من الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

ج ـ وكأني بالشاطبي، بمناسبة دفاعه هذا عن كلية قواعد الاستنباط وقطعيتها، يكاد يسترجع نفس التأويل الذي انفرد به الجويني للآية: **﴿إنا نحن**

---

(35) هذا هو موقف الإمام المازري الصقلي(536) الذي حاول، في شرحه لكتاب التلقين للقاضي عبد الوهاب بن نصر البغدادي، التوفيق بين رأي هذا الأخير وبين رأي الجويني. وقد شرح المازري كلاً من كتاب التلقين المذكور وكتاب البرهان للجويني. انظر فتاوي الإمام الشاطبي، ص 146.

(36) كما فهم ذلك محقق الموافقات، جـ I، ص 32، تعليق 4 و5؛ ص 33. تعليق 1.

نزّلنا الذكر، وإنّا له لحافظون﴾[37]؛ بل إنه يعرب عن ذلك في نفس المناسبة التي اختارها إمام الحرمين، مناسبة الحديث عن اندراس فروع الشّريعة وجزئياتها، وبقاء كلياتها وأصولها ومقاصدها العامّة قطعية الدلالة وإناطتها بالجمهور من الأمّة. غير أن الشاطبي وإن كان يؤكد، على هامش تفسيره لتلك الآية، أنه «يلزم أن يكون كل أصل قطعياً... **على مذهب أبي المعالي**» الجويني، ويساير صراحة تأويله للآية المذكورة، خاصة ما توقعه من احتمال اندراس فروع الشريعة مذاهبها... إلا أن هذا الاحتمال لا يصل به إلى ما وصل بالجويني، وهو افتراض «خلوّ الزمان» مطلقاً حتى عن أصول الشريعة وكلياتها، زمن التياث الظلم...

ومع هذا نلاحظ الشاطبي في مناسبة واحدة يجنح إلى هذا الاحتمال الأخير حين تمييزه بين الاجتهاد الخاص المنوط بالعلماء وذلك الاجتهاد العام الموكول إلى جميع المكلفين؛ من حيث إن الأول يقتضي تدقيقاً في تحقيق مناط الأحكام واعتناء بالتفاصيل والجزئيات الملحقة بالكليات... في حين أن الاجتهاد العام في **متناول جميع المكلّفين لأن مناطه المقاصد الكلية للشريعة** وأصولها القطعية. ومن ثم «فالأصول الأول [دون تلك الجزئيات] باقية لم تتبدل ولم تنسخ؛ لأنها، في عامة الأمر، كليات ضروريات وما لحق بها...»[38]. غير أنه يقترب أكثر من رأي الجويني حول إشكالية اندراس الأصول، حينما يلاحظ بعد ذلك بقليل أنه «لم تزل الأصول يندرس العمل بمقتضاها لكثرة الاشتغال بالدنيا والتفريع فيها، حتى صارت كالنسى المنسي...»[39] ومهما يكن، يكتفي الشاطبي فيما عدا هذا الموضع بالوقوف عند حد افتراض اندراس وانطماس الفروع واحتمال تغيّرها وتبدلها، واعتباره تبعاً لذلك «أن المراد بالذكر المحفوظ [في الآية سالفة الذكر] ما كان كلياً»[40]. وهو على كل حال يعتبر، بصريح عبارته، أن الرأي القائل باحتمال

---

(37) راجع تأويل الجويني المشار إليه في الفصل الرابع؛ وقارن الغياثي، ف 837-840.

(38) الموافقات، ج IV، ص 236. وهذا ما يضمن بقاء تلك الكليات؛ أن تصير في مستوى إدراك عموم المكلفين حتى بعد اندراس الفروع الجزئية... وهو رأي سبق للجويني أن طرحه ودافع عنه من نظرته العامة لمشكلة المقاصد الشرعية...

(39) نفسه، ج IV، ص 238.

(40) نفسه، ج I، ص 32-33.

ذهاب الفروع واندراسها **وبقاء الكليات القطعية هو «مذهب أبي المعالي»**[41] الجويني؛ وهو ما يقف عنده الشاطبي مؤكداً ومدافعاً، رافضاً محاولة الإمام المازري التوفيقية القائمة على اعتبار أدلة الاستنباط الشرعية «قوانين - ظنية»، حاكمة على غيرها من الجزئيات. وهو في رأي الشاطبي تركيب متناقض، ما دامت صفة القانون تستلزم الاستقراء وتتضمّن الكلية وتقتضي القطع، وليس الظن؛ ما دام من شأن ذلك الوصف المتناقض التركيب، أن يجعل الظن، كما بيّنا أعلاه، ينسحب حتى على أصل الشريعة، وهو عكس المطلوب.

وعليه لا يبقى في رأي الشاطبي سوى وجوب **تطهير الأصول من الظنيات**، والوصول بها إلى شاطىء اليقين والقطع. أما «ما جرى فيها ممّا ليس بقطعي، فمبني على القطع تفريعاً عليه بالتبع، لا بالقصد الأول»[42]؛ تماماً كما أبان ذلك من قبل الجويني حين كلامه عن مآخذ الشريعة المضبوطة المحصورة وقواعدها المعدودة المحدودة[43]، والتي هي على حد قوله «**قواعد كلية تخامر العقول** من أصول الشريعة، لا تكاد تخفى وإن درست تفاصيل المذاهب»[44].

وحيث ذلك، ومهما كانت قيمة المبادىء والأصول العقلية المنوّه بها، فإنها في عرف الشاطبي - وحسب النظرية الأشعرية الكلامية المعروفة - مبادىء وأصول لا تنهض بذاتها دليلاً محضاً ومستقلاً على وجوب إضفاء القطع واليقين على الأدلة الشرعية ومقاصدها الكلية[45]. غير أنه إذا كان مفاد هذا وجوب التماس المصدر الأول للقطع واليقين من ذات الأدلة الشرعية الجزئية، فإن إشكالية هذا الاختيار الوحيد تتمثل في كون هذه الأدلة في صورتها الجزئية، وفيما هي موقوفة عليه من شروط الثبوت والفهم لمتنها[46].

---

(41) نفسه، ج I، ص 33. قارن الغياثي، ف 840.

(42) الموافقات، ج I، ص 34 .

(43) الغياثي، ف 639.

(44) نفسه، ف 659. قان أيضاً فقرة 679. وانظر تفصيل ذلك في الفصل الرابع.

(45) الموافقات، ج I، ص 25؛ ج II، ص 49. قارن بموقف مماثل في الغياثي، ف 640.

(46) الموافقات، ج I، ص 35-36؛ ج II، ص 50.

تظل ظنية الدلالة في الغالب، لا تفيد بذاتها القطع المطلوب؛ تستوي في ذلك المبادىء والقواعد الجزئية والأصول الشرعية الكبرى من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، التي لم ترد بخصوص مراعاتها نصوص «متواترة المعنى» تفيد بذاتها القطع المطلوب إثباته لها.

ويعد هذا الإشكال المتعلق بقطعية الأصول الشرعية والقواعد الكلية من بين «الشواغب» المعرفية التي لا يمكن دفعها بمجرد الركون إلى دعوى الإجماع؛ ما دام هذا الأخير مفتقراً هو ذاته إلى ذلك «التواتر المعنوي» المطلوب(47). ولا سبيل للخروج من هذا الإشكال سوى بالتأكيد على **القيمة المعرفية للاستقراء** الذي سبق التنويه به؛ والاستقراء في ذاته ليس سوى إعادة الاعتبار لجزئيات الشريعة في علاقتها مع كلياتها الجامعة لها. ذلك أن آحاد الأدلة، بمفردها وفي حالة عزلتها، تظل في مرتبة الظن؛ لكنها إذا تكاثرت وتضافرت حول معنى واحد «عضد بعضها بعضاً، فصارت **بمجموعها** مفيدة للقطع»(48). وهذا التعاضد هو بنفسه أساس القطع واليقين في المصادر والقواعد الأصولية الأخرى كالإجماع والقياس أو خبر الواحد. وفي رأي الشاطبي فإن إهمال بعض قدماء الأصوليين الإشارة إلى أهمية «الاستقراء» لأدلة الشريعة التفصيلية وقواعدها الكلية ومقاصدها العامة، وقلة اعتنائهم **بربط** تلك الأدلة بعضها ببعض؛ قد جعلهم مقصّرين في تنبيه غيرهم من الخلف إلى قطعية الأدلة المستقرأة من أصول الشريعة. بل إن ذلك الإهمال أبقى المتأخرين، في بحثهم عن كل مسألة فقهية أو أصولية، سجناء للظن بعيدين عن **اليقين والاتفاق**، قريبين **من الظن والاختلاف والافتراق**(49)! غافلين عن «روح المسألة»(50) المستفادة حتماً من الاستقراء

(47) لنتذكر أن الجويني قد لاحظ من قبل «أن الإجماع في نفسه ليس حجة... وإنما يعتقد فيهم [= المجتمعين] العثور على أمر [ثابت مقطوع به] جمعهم على الإجماع؛ فهو المعتمد» الغياثي، ف 61؛ وهو نفس الرأي الذي يؤكده الشاطبي بقوله: إن الإجماع إن فرض وجوده، فلا بد من دليل قطعي يكون مستندهم ويجتمعون على أنه قطعي» الموافقات، ج II، ص 50-51.

(48) الموافقات، ج I، ص 37.

(49) نفسه.

(50) نفسه، ج II، ص 51. قارن هذا الذي يسميه الشاطبي بـ«روح المسألة» بما سبق أن سماه العزّ بن=

والمراد إثبات القطع لها، بفضل الربط بين أغلب جزئياتها وإدراك الجامع بينها «فإن للإجماع من القوة ما ليس للافتراق»[51]، ومؤد إلى الوقوف على أدلة كلية لا تتخلف، ممّا يجعلها مفيدة للقطع.

نعم! إن «التواتر المعنوي» الذي يعتمد على «دليل مخصوص» أو شهادة مباشرة، يمثل الصورة النموذجية لصدق الخبر، شرعاً وعقلاً؛ غير أن عناصر هذا الصدق، حتى في هذه الصورة النموذجية، لا تعدو أن تكون في بدايتها حالات فردية وأخبار آحاد «ينضاف بعضها إلى بعض [بطريقة مباشرة] فخبر واحد مفيد للظن مثلاً؛ فإذا انضاف إليه آخر قوى الظنُّ، وهكذا خبر آخر وآخر، حتى **يحصل بالجميع القطعُ** الذي لا يحتمل النقيض»[52]. وإذا كان هذا هو أساس إفادة العلم واليقين في الخبر المتواتر، فإنه **أساس متوفر بعينه في الشبيه بالمتواتر المعنوي**، «إذ لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم»، كما عرفنا ذلك من الاستقراء لجزئيات الشريعة[53]. أما الاكتفاء بالوقوف عند هذه الجزئيات وعدم الاعتناء باستقرائها وإهمال الجمع بينها، فشأن ذلك أن يؤدي إلى استحالة كل استدلال في الشريعة، وأن تصير هذه بالتالي مجرد «ظنون» لا ثقة ولا قطع بأحكامها.

ولا يتردّد الشاطبي في إرجاع قصور هذه الرؤية وتفسيره لسلبياتها إلى **إهمالها الواضح للعقل**، الذي وإن كان «ينظر من وراء الشرع»[54] ويلتمس التسديد منه، إلا أنه وسيلة قادرة على الاستقراء والربط والمقارنة والاستنتاج، ممّا يجعل جزئيات الشريعة وأحكامها التفصيلية «تنتظم» في وحدة العلم وتسمح «بتحقيق الأدلة الأصولية» الكلية والقطعية.

ويكفي دليلاً على قيمة درجة هذا العلم الشبيه بالتواتر المعنوي

= عبد السلام بـ«نفس الشرع» أو بتتبع مقاصد الشريعة استناداً إلى «مجموع» الأدلة التفصيلية الموجبة للقول برعاية المقاصد «وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص». قواعد الأحكام، ج II، ص 160.

(51) الموافقات، ج I، ص 36.

(52) نفسه، ج II، ص 51.

(53) نفس المصدر والجزء، ص 51-52.

(54) نفسه، ج I، ص 38.

والمستفاد عقلاً واستقراء من جزئيات الشريعة والمؤدي إلى «القطع الذي لا يحتمل النقيض»، أن نعلم أنه نفس الطريق الذي ثبتت بواسطته المقاصد الكلية الخمسة المعروفة بالضرورة من الدين، والمحصورة في الحفاظ على الدين والنفس والنسل والعقل والمال؛ بل إنه نفس الطريق الذي من خلاله ثبت العلم «بوجوب» القواعد الخمس التي بنى عليها صرح الإسلام كالصلاة والزكاة وغيرها. وبذلك يتبين لنا **مبلغ أهمية «إشراك العقل» في إستقراء** الأدلة الجزئية، وإدراك تضافر بعضها بعضاً، والوقوف على مقتضياتها «المعقولة» وأصولها الكلية، واستنباط أحكامها ومقاصدها العامة؛ ثم الخروج بها بعد كل ذلك من مستواها الظني إلى مستوى العلم اليقيني والقطعي[55].

غير أن أهمية هذه النتيجة المترتبة عن إشراك العقل في التأسيس لعلم المقاصد والوقوف على الكليات العامة والقطعية، لا يمكنها، بأي حال من الأحوال، أن تجعلنا نقع في خطأ منهجي، يتمثل في مراعاة الكليات مع إهمال جزئياتها وأدلتها التفصيلية؛ مع العلم أن «**الكلي ــ من حيث هو كلي ــ غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات**»، بل إنه من حيث الطبيعة «ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مضمّن في الجزئيات»[56]. ولا قيام للاستقراء الذي أدركنا قيمته في استنباط الكليات القطعية إلا باعتبار الجزئيات المستقرأة كحاملة بذاتها لتلك الكليات ومؤدية إليها في صورتها الكاملة؛ ممّا يجعل «**الإعراض عن الجزئي، من حيث هو جزئي، إعراضاً عن الكلي نفسه في الحقيقة**، وذلك تناقض»[57] بل إن الاعتراف باستنباط الكلي من جزئياته ورجوع هذه بالاستقراء إلى أصلها الكلي ذلك، يُعد عند الشاطبي مبرِّراً للاكتفاء بذلك الكلي والاستغناء به جملة عن النظر إلى جزئياته المندرجة تحته. وإذا كان هذا ممكناً على المستوى المنطقي والنظري البحت، فإنه ليس كذلك على المستوى الأصولي والفقهي المرتبط مباشرة بالواقع العملي والمجال التطبيقي.

---

(55) نفسه، ج I، ص 38-39.

(56) نفسه، ج III، ص 8.

(57) نفس المصدر والجزء، ص 9.

ذلك أن هذا الواقع، كما نبّه إلى ذلك من قبل كلّ من الجويني وابن عبد السّلام، واقع «مزيج» من المصالح والمفاسد المتداخلة فيما بينها... ممّا يجعل الحفاظ على إحدى الضروريات الخمس لا يخلو بذاته من «استثناء» جزئية تراعَى فيها خصوصية الحال والزمان والمكان، وتبدل العوائد والأعراف وغير ذلك من الأمور الخارجة. فلو لم تراعَ بعض الجزئيات المستثناة من الأحكام العامة أو المقصد الكلي لرجع ذلك بالهدم على المقصد نفسه، بحكم ذلك التداخل بينه وبين جزئياته؛ وهو خلاف وضع الشريعة. الأمر الذي يفرض إبقاء العلاقة بين تلك الجزئيات الطارئة المستثناة وبين مقاصدها الضرورية العامة في ضوء ذلك التراتب الذي تكرّسه تلك القواعد الشرعية المطلقة والتي يعتبرها الشاطبي أعمّ وأشمل الكليات الشرعية، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات التي هي مراتب «يخدم بعضها بعضاً... وقلّما تخلو جزئية من اعتبار القواعد الثلاث فيها... فالحاصل أنه لا بد من **اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها**»[58].

هـ ـ هكذا تبدو واضحة القيمة الإيجابية للاستقراء العقلي لأدلة الشريعة وكلياتها العامة، والتي تعكسها الأطروحة الكبرى التي افتتح بها الشاطبي أولى مقدماته المنهجية مؤكداً «أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية». لهذا لم يكن مستبعداً أن يسلك الشاطبي، وهو يُنظِّر لأسس الفقه أو الفهم في الخطاب الشرعي، نفس المسلك الذي انتهجه قبله بقليل الفقيه الحنبلي ابن تيمية في دفاعه عن «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول». فلم تكن أصول الفقه لتصير متمتِّعة مع الشاطبي بالصدق والكلية لولا قيامها أيضاً على «صريح المعقول» المتمثل في «الإستقراء المفيد للقطع» واستنادها إلى «أصول عقلية» مع رجوعها إلى «صحيح المنقول» المتواتر أو الشبيه به.

ولعل في هذا ما جعل الشاطبي يلجأ في مناسبات عدة لاستخدام «البرهان بالخلف» ليدافع هو الآخر عن «كون الأدلة الشرعية لا تنافي العقول»[59]، ما دامت هذه المنافاة والمفارقة ـ لو ثبتت ـ لكان فيها هدم

(58) نفس المصدر والجزء، ص 12-13.

(59) نفسه المصدر والجزء، ص 27.

مباشر لمفهوم المقاصد الذي يشكّل لحمة الشريعة ذاتها ومناط التكليف الشرعي فيها. وحيث تبين أن الوقوف على «أسرار التكليف» يعتبر أهمّ **الموجّهات الفكرية** لإدراك تلك المقاصد، فإن كل إبعاد للعقل أو قول بقصوره في كشف تلك الأسرار وفي إدراك تلك المقاصد يُعتبر نفياً للتكليف الشرعي ذاته! بينما الشريعة لم تأتِ إلا لتتلقاها العقول أولاً ثم لتعمل بها «ولو نافتها، لم تتلقها فضلاً أن تعمل بمقتضاها»[60]!

ولهذا لا معنى عند الشاطبي «للتلقي العقلي» للأدلة الشرعية سوى أنه تلق بالفهم ثم بالقبول أو الموافقة. وإذا كان بعض الأصوليين، خاصة تحت تأثير الكلام الأشعري، قد تحفظوا في اشتراط فعل الأصلح على الذات الألهية وقالوا «بإمكانية» اشتمال الشريعة على ما لا يُقبل ولا يُفهم معناه[61]، فإن الشاطبي - رغم أشعريته الواضحة عبر أجزاء الموافقات والاعتصام - لا يتردد في **نسف الأساس الكلامي الذي بُني عليه موقف هؤلاء**، وهو القول «بتكليف ما لا يطاق» الذي يصبح تبريراً مناسباً للقول بتكليف ما لا يُفهم ولا يُعقل «بل يتصور [العقل] خلافَه، **ويصدقه**» مع ذلك! وهو في رأي الشاطبي «خُلْفٌ» واضح ونسف لكل تكليف معقول، لا يتردّد في الحكم على بطلانه؛ محيلاً في ذلك إلى الأصول الكلامية المعتزلية! التي أفاضت في نفي التكليف بما لا يطاق[62].

من جهة أخرى، فإن الاستقراء المنوّه به آنفاً مفيد هنا أيضاً في قطع دابر هذه المواقف المترددة تجاه قيمة العقل في التكليف الشرعي وفي فهم مقاصده؛ حيث تبيّن «بالإستقراء التام» أن الشرع يجعل دائماً من العقل مناطاً للتكليف؛ دليل ذلك أن هذا الأخير يرتفع من الشرع ويخرج من دائرة المسؤولية بمجرد ارتفاع العقل. وإذا كانت أولى مراتب التكليف تبدأ بالإفهام والتصديق، فإن إلغاء فعل الفهم والتصديق يتضمن إلغاء ونفياً لفعل

---

(60) نفسه.

(61) انظر المقدمة العامة لهذه الدراسة وقارن: حسب الله (علي)، أصول التشريع الإسلامي، ص 293-295.

(62) الموافقات، نفس الجزء والصفحة.

التكليف ذاته. وحيث تبيّن أن الشرع يرفع التكليف عن المعتوه فاقد العقل، لعلة عدم الفهم والتصديق، تبيّن معه بالضرورة رفع التكليف عن العقلاء إذا خوطبوا أو كلّفوا بما لا يفهمون! فيصير العقلاء عندئذ كالمعتوهين، غير مكلفين لاشتراكهم في علة رفع التكليف. وذلك أيضاً «خلف» و«مناف لوضع الشريعة. فكان ما يؤدي إليه باطلاً»[63] منحرفاً عن مقاصد الشرع المعروفة بالضرورة. وبذلك وجب القول إن الاستقراء دال على أن التكاليف الشرعية ومقاصدها الكلية المتصلة بالضوابط العملية «**جارية على مقتضى العقل**»[64].

غير أن قيمة العقل عند الشاطبي لا تتمثل فحسب في كونه مناط التكليف الشرعي، فهماً وتنزيلاً، بل ـ إضافة إلى ذلك ـ فإن من شأن الاستقراء لأدلة الشرع التفصيلية، أن يضفي المشروعية على محاولات العقل لاستشراف المقاصد الكلية في كل أصل يحتاج إلى التأصيل والتأسيس حتى «لو لم يشهد له نصّ شرعي معيّن، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذاً معناه من أدلته» المستقرأة[65]. وإذا كان إدراك «المعنى» المناسب والملائم هو المرجعية في تحويل الأصل المجهول إلى أصل معلوم ومقطوع به، **فإن العقل هو المعوّل عليه** في الوقوف على «سرّ» ذلك المعنى وتحويله إلى «مرجعية» مقطوع بها.

وبهذا يتبيّن لنا مدى مساهمة العقل، بفضل عملية الاستقراء، في «تحرير» المقاصد الكلية ذاتها من النصوص الجزئية المحدّدة المعيّنة والمباشرة. وهو تحرير لا يتم إلا بفضل توسيع دائرة النصوص المرجعية بموازاة مع «توسيع دائرة المقاصد»، انطلاقاً من تبرير مشروعية كلّ ما لم يشهد له بكيفية مباشرة ـ نصّ معين، ولكن أمكن إرجاعه بالاستقراء إلى مقاصد الشرع؛ فإنه عندئذٍ يصير صحيحاً «يُبنى عليه» ما دام داخلاً تحت

(63) نفسه، ص 28.

(64) نفسه، ص 29.

(65) نفسه، ج I، ص 39. وقد نص قديماً ابن عقيل الحنبلي أن «السياسة ما كان فعلاً، يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي» وقارن بنفس الموقف عند العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج II، ص 160.

دائرة المقاصد الكلية المقطوع بها؛ كما يتحقق ذلك في المصالح المرسلة أو في الاستحسات، حيث على العقل أن يلعب دوراً هاماً ليس فقط في إرجاع المصالح المستجدة إلى مقاصد الشرع الضرورية، بل عليه أن يحيط بهذه المصالح ويراعي ويستشرف **مآلاتها الممكنة** وظروفها العملية المحتملة. خاصة وأنه من غير الممكن عند الشاطبي الفصل بين الجانب المنهجي في علم المقاصد الشرعية والجانب العملي المرتبط به أشد الارتباط، كما سنبيّن ذلك بعد قليل.

و ـ ويبدو إذن أن فقيه غرناطة الكبير، بعد دفاعه عن «صريح العقل» وتأكيده، منذ المقدمة الأولى «لموافقاته»، على دور العقل في الفهم والاستقراء والتأصيل للقواعد الشرعية وأصولها الكلية؛ يحرص على أن يزيل كل التباس قد ينجم عن هذا الاعتراف بدور العقل في الشرع، بجانب ما قد يتبادر إلى الأذهان من «اشتراكِ» في الأسماء، من شأنه أو يوهم بوجود تطابق في المعنى بين مفهوم العقل وبين كل نزعة فردانية تتحلّل من كل نظام شرعي أو وضعي؛ خاصة بعد التنبيه المستمر من جانب الشاطبي على خطورة الركون إلى الأهواء أو اعتماد الظن في الأحكام الشرعية، وغير ذلك ممّا يمثّل «ليل المعرفة» المفضي إلى الإختلاف. مع أن الشريعة لم تأت إلا لتحقيق الاتفاق «بإخراج المكلّف عن دواعي هواه»!

لهذا نجد الشاطبي حريصاً أن يوضح أن «تقدم النقل» على العقل لا يتضمن حطّاً من قيمة هذا الأخير أو تراجعاً عمّا سبق تقريره أعلاه؛ وإنما المقصود أن تبديد «ليل المعرفة» يقتضي أيضاً التحرر من بعض المفاهيم «المشتركة» التي قد تجعل من الظن «علماً»، ومن الهوى «عقلاً»، ومن المصالح الذاتية والأغراض الخاصة «تشريعاً»... وعليه، وفي ضوء الرغبة في رفع الخلاف، كان لا بد من اتّخاذ «صحيح المنقول» ـ الموافق دوماً لأصول العقل القطعية و«صريح المعقول» ـ واعتماده قاعدة تسمح بالإتفاق؛ باعتبار ذلك النقل وحده يمثل «مرجعاً» ومصدراً للأمر والتقنين وإيجاب الطاعة، كما أبان ذلك قديماً صاحب «الرسالة». ومن هنا، ورغم ركونه إلى الأطروحة الكلامية الأشعرية حول التحسين والتقبيح، فإن الشاطبي لم يكن يقصد مطلقاً

التشكيك في قدرة العقل على الفهم والإدراك والتأسيس للأصول الشرعية نفسها[66]، بل كان الغرض التنبيه ـ مع العديد من الأصوليين ـ إلى أن مشكلة «المرجعية» في كل سلطة، وما تتضمنه من «حق» الأمر والنهي والطاعة، **لا يمكن أبداً إناطتها بفرد معيّن يستأثر بها**؛ وقد يتخذ من هواه وظنونه مرجعاً مطلقاً! إذ تلك المرجعية لا يمكن أن تناط إلا بالشرع ومقاصده أو بما يؤسّس عليهما ويتولد من سلطة الإجماع. ولعل حرص الشاطبي على الإبقاء على تلك العلاقة من التوافق بين النقل والعقل، هي التي حملته على رفض كلّ محاولة تقريبٍ بين رأيه هذا وبين موقف «الظاهرية» ـ حيث يتخذ في الغالب من ابن حزم نموذجاً لهم ـ الذين ينتهون إلى إبعاد العقل جملة من مجال الشرع، ما داموا يكتفون بالوقوف عند ظواهر النصوص و«عدم اعتبار المعقول فيها» ونفي التعليل والقياس[67]. مع أن هذا القياس العقلي ـ كما يؤكِّد الشاطبي ـ «من الأمور التي **قصدها الشارع** وأمر بها»، ما دام القياس المذكور قائماً على ضوابط مشتركة يمكن الإجماع حولها، لا على محض تصرُّفات ذاتية تتسلط على النصّ بالزيادة أو النقصان كما يتوهم ابن حزم. إذ من شأن هذا التسلط ألا يتعارض فحسب ومقاصد النص أو النقل، بل إنه يتعارض بالأولى مع «مقاصد العلم» ذاته ومع أوصافه «العقلية» الثابتة المتسمة بالعموم والإطراد والقطع وعدم التناقض؛ وكلها أوصاف تقتضي «الإحتكام» إلى معطيات موضوعية مستقرأة من فهم لغة الخطاب الشرعي أو من إدراك معانيه ومقاصده الكلية العامة. وهي ضوابط «علمية» معقولة المعنى، موضوعية المصدر، تسمح **بالإتفاق** حولها وحصر صورها، بعيداً عن كل الاعتبارات الذاتية، خاصة حينما يتعلق الأمر بتقرير الأحكام الملزمة أو إنشاء سلطة الأمر النافذة.

---

(66) «وإلا فكل من الضربين [من الأدلة الشرعية والأدلة النظرية المحضة] مفتقر إلى الآخر، لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً [وإلزاماً] إلا إذا استند إلى النقل». الموافقات، ج III، ص 41.

(67) نفسه، ج I، ص 88.

هذا، ورغم كفاية هذا التدليل أو البرهان المباشر على «تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية» فإن الشاطبي كان قد مهّد له قبل ذلك بلجوئه مرة أخرى إلى «البرهان بالخلف» للدلالة على استحالة استقلال العقل بسلطة التشريع والأمر واستغنائه عن حدود الشرع والنقل؛ إذ لو صحّ هذا لما صار لورود الشرع من فائدة، ولما أصبح لوجُوده من معنى، ولجاز تصور خروج العقل عن ضوابط الشرع، ولرجع ذلك بالنقض على الشريعة. وكل هذا باطل، «فما أدى إليه مثله[69]»! ورجوعاً إلى نفس البرهان أيضاً ـ الكثير الورود عند الشاطبي ـ إذا كان قد تقرّر مع النظرية الأشعرية، التي يدافع عنه صاحبنا[70]، أن العقل لا يستقل بسلطة «التحسين والتقبيح»، فدعوة استغناء العقل عن الشريعة بالمرة تتضمن قولاً بالتحسين والتقبيح العقليين. وهذا أيضاً «خلف». يجب عدم اعتباره[71].

2 ـ إن هذا الاعتناء بإقامة أسس القطع واليقين في الأصول الشرعية، والاهتمام بتطهيرها من الظنيات، والإشادة أثناء ذلك كله بمنزلة العقل من الشرع، فهماً وتنزيلاً؛ من شأنه أن يدفع بالإنسان إلى الحرص بعد كل ذلك على **تمييز هذا «العلم» اليقيني القطعي عمّا ليس منه**، ولا يمتّ إلى طبيعته بصلة، من باقي «المعارف» الأخرى المتداولة،شبيهة به كانت هذه المعارف أو مخالفة له ومعارضة، والتي قد تختلط بالعلم القطعي وتمتزج به لسبب من الأسباب.

---

(68) نفسه، نفس الجزء، ص 89.

(69) لقد أشرنا في مناسبة سابقة إلى أن نقد ابن حزم للقياس وللاستحسان راجع أساساً إلى هذا الخوف من إناطة سلطة الأمر بمحض الهوى والاستحسان المحض... والشاطبي يقف هنا ليواجه هذا المستوى من الفهم للرأي للاستحسان والقياس، مدافعاً عن مشروعية القياس العقلي في إنشاء الأحكام الموافقة للمقاصد الشرعية...

(70) نفسه، نفس الجزء، ص 87.

(71) نفسه، ج I، ص 87-88، قارن بالاعتصام، ج II، ص 318. والصفحات الموالية. ومن الإنصاف الاعتراف بأن تحليل الموقفين الأشعري والمعتزلي حول المشكل يدعو إلى الجزم بانعدام الاختلاف بينهما: فالأشاعرة، كالمعتزلة، يعترفون صراحة أن «المعارف بالعقل تحصل، ولكنها لا تجب إلا بالشرع»؛ والمعتزلة حينما يؤكدون قدرة العقل على التحسين والتقبيح يلحون، خاصة في كتبهم الأصولية على أن مصدر الأمر والإيجاب هو الشرع وحده، دون غيره حتى لو كان الرسول نفسه، وهذا هو بعينه جوهر الموقف الأشعري!

لأجل هذا، وحفاظاً على وضوح وتميّز هذا «العلم» الأخير، واعتباراً لتفاحش ذلك «الخلط المعرفي» وجب عند الشاطبي التمييز بين «ما هو من صلب العلم» وما من «ملحه» و«ما ليس من صلبه ولا من ملحه»[72]! ولهذا فهو لا يستنكف عن العودة من جديد للتذكير بصلب وجوهر هذا «العلم» الواجب التمييز عن غيره من المعارف. وكما نوّهنا بذلك، فهذا العلم لا يخرج في جوهره عن المقاصد القطعية المستقرأة من الشريعة، تلك المقاصد المحصورة في الكليات الشرعية من الضروريات والحاجيات والتحسينات، وكذا فيما هو مكمّل لها وراجع إليها من قواعد كلية مستنبطة منها[73].

وقبل أن يفصّل الشاطبي مجالات حضور هذه المعرفة «العلمية» وتجلياتها، ينبه من جديد إلى توافق تلك الكليات الشرعية «الوضعية»[74] مع المعرفة العقلية القطعية؛ وذلك اعتباراً فحسب **لكون هذا القطع في المعرفة الأخيرة حاضر ومستفاد أيضاً من المعرفة الشرعية** القائمة على «الإستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها»[75]. خاصة وأن عناصر المعرفة العقلية ذاتها ومكوّناتها ليست محض تحكمات فردية واعتبارات ذاتية لا ضابطة لها، وإنما هي «كليات عقلية مقتبسة من الوجود [الخارجي] وهو أمر وضعي لا عقلي» محض! الأمر الذي يجعل تلك الكليات العقلية متمتعة بسلطة ليست نابعة من ذاتها بكيفية اعتباطية، ولكنها كامنة في **تطابقها مع الواقع** المشترك الموجود في الخارج مستقلاً عن وعي الفرد. واعتباراً لهذا الضبط المهم «**استوت [الكليات العقلية] مع الكليات الشرعية** بهذا الاعتبار، وارتفع الفرق بينهما»[76]!

وعليه فإن صلب هذا العلم الشرعي المتمثل في المقاصد الشرعية والمتّسم بالقطع واليقين، **حتماً يجب أن يكون كتلك المعرفة العقلية اليقينية** متّسماً بضوابط وخصائص يجملها أبو إسحاق الشاطبي فيما يلي:

أ ـ العموم الدّال على شمول مجال سلطة الشريعة لكل الاحتمالات

---

(72) الموافقات، جـ 1، ص 77.

(73) نفسه.

(74) يصفها كذلك باعتبارها مستقلة عن إرادة الفرد ومعطاة له سلفاً في الواقع الخارجي.

(75) نفسه ص 77.

(76) نفسه، جـ 1، ص 78.

الممكنة في المواقف الإنسانية، فردية كانت هذه المواقف أو جماعية. ولعلّ ممّا يسمح بهذا الشمول والاطراد رجوع أحكام الشريعة ومقاصدها الكلية إلى التعليل «بالمناسب» الذي لا يخرج في سائر الأحوال عن اعتبار المقاصد الضرورية أو الحاجية أو التحسينية أو ما يكمّلها. وكلها مقاصد وقواعد كلية مدركة استقراء.

ب ـ وحيث ذلك، فمن غير الممكن عادة وضرورة، تصور طروء النسخ والتبديل على تلك الأحكام القطعية الضرورية في الشريعة ومقاصدها الكلية؛ فما ثبت فيها كأسباب «مناسبة» معقولة المعنى، وكمقاصد كلية ضرورية، يظل كذلك في حكمه ما دام مدرك ذلك العقلُ. وليس يمكن، بعد الاستقراء الكلي لأدلة الشريعة وبعد الأصول العقلية المرتبطة بها، التأدي إلى خلاف ما تقتضيه المقاصد الشرعية؛ **تماماً كما لا يمكن قلب الأصول والحقائق العقلية الكلية**. وبهذه الخاصية، خاصية الثبات والاستمرار، تتحرر الأصول الشرعية القطعية ومقاصدها الكلية الضرورية من حكم الهوى **والأوامر الاعتباطية** التي لم يفتأ الشاطبي ـ في الموافقات وفي الاعتصام ـ يمثل لنماذجها من **الحقل السياسي خاصة**، ويندّد بتبريراتها وأسبابها «غير المناسبة» المعارضة للمقاصد الضرورية...

جـ ـ لأجل هذا، ومراعاة للخاصيتين السالفتين، كان حتماً أن يتمتع صلب هذا العلم القطعي بأولوية الاعتبار تجعله «**حاكماً لا محكوماً عليه**»! فحيث الأصول المتحدث عنها تتمتع بالعموم والثبات، وهي مدركة بالعقل ذي الأحكام الكلية، وجب أن تتضمّن أصول ذلك العلم، لأجل ذلك، «ساطة» تقتضي الإذعان والقبول. استناداً إلى اعترافين: اعتراف على المستوى المنطقي أو المعرفي، حيث إن الخصائص السابقة المنوّه بها في هذا العلم تودي بذاتها إلى التصديق بتلك الأصول الشرعية كأصول «قطعية»؛ واعتراف على المستوى العملي والتطبيقي، حيث إن من شأن الامتثال لتلك الأصول والأحكام ومراعاتها وتنزيلها على الوقائع أن يؤدي إلى فائدة عملية واستنباط قواعد تؤخذ كوسائل **ناجعة** يُلتمس بها جلب المصالح ودرء الفاسد[77].

---

(77) نفسه، ص 79.

هكذا يختزل الشاطبي المميزات الأساسية لصلب وجوهر «علم» مقاصد الشريعة حتى يجعل منه علماً وضعياً (= شرعياً) ومعقولاً في آن واحد، خاضعاً لمقتضيات الخطاب البرهاني، متّصفاً بالعموم والثبات، وبالصدق واليقين؛ متمتعاً لأجل ذلك بهيمنة تجعل منه **«السلطة المرجعية» المشروعة** التي يجب أن تكون، والتي لا ترقى إلى مستواها أية سلطة أخرى، فكرية أو سياسية، قد تدعى لنفسها الحضور في المجتمع الإسلامي.

وبذلك يتبين أن «الدليل» الشرعي الذي هو مستند علم المقاصد ـ خاصة منه ذلك الدليل المفيد للوجوب والأمر ـ لا يمكن أن يكون إلا قطعياً ثابتاً ثبوتاً معنوياً. وأن كل دليل «ظنّي» بعد ذلك لا يتم اعتباره ـ كدليل ملزِم ـ رغم ظنية ثبوته أو ظنية دلالته ـ إلا إذا كان راجعاً ومستنداً إلى أصل مقطوع به، كما أوضح ذلك من قبل إمام الحرمين وزكّاه الشاطبي... خاصة وأن هذا النوع من الأدلة الظنية قائم هو الآخر على أساس من الاستقراء، وعليه مستند كثير من أخبار الآحاد المفيدة لوجوب العمل بها، وعن طريقه ثبت كثير من أمهات قطعيات الشريعة في مجال العبادات والمعاملات على السّواء، كما هو الشأن بالنسبة للكليات أو الضروريات الخمسة المعروفة[78].

وعلى كل حال، فقد يجوز العمل بالدليل الظني حتى ولو لم يرجع إلى أصل قطعي، بشرط ألا يعارض أصلاً قطعياً ويعود عليه بالإبطال[79]. أما إن تحققت هذه المعارضة، فإن ذلك يخرجه من جملة «الأدلة» المعتبرة، ويصير طرحه واجباً، واعتباره ملغياً، ومناسبته وهمية، والاستدلال به استدلالاً «مرسلاً غريباً»...

ومرة أخرى يجد الشاطبي في الحقل السّياسي مجالاً خصباً لضرب نماذج من هذه «الأدلة» الظنية الوهمية الرائجة والمعارضة لقواطع الأدلة ولمقاصد الشريعة؛ حيث نراه يلجأ من جديد إلى نفس النموذج السياسي الذي مرّ بنا، والذي ضربه من قبل إمام الحرمين الجويني في كتابه **الغياثي**، ومن بعده

(78) نفسه، ج III، ص 14-16.

(79) نفسه، ج III، ص 25-26.

الغزالي في **المستصفى**، لفتوى الفقيه الأندلسي يحيى بن يحيى الليثي للأمير عبد الرحمٰن بن الحكم بإيجاب صيام شهرين متتابعين وتقديمه ذلك على العتق أو الإطعام، رغم مخالفة ذلك لصريح النصّ؛ مع أن هذا النص المقطوع به كاف لردّ ما «استدلّ» به المفتي المذكور لإثبات «المناسبة» بين فتواه وبين مقاصد الشرع من الكفارات[80]. وعلى سبيل الاستئناس يلجأ الشاطبي إلى استحضار بعض مواقف «السلف» الدالة على رفضهم لكثير من الأخبار والأحاديث لمجرد كونها معارضة لأصول قطعية؛ مما يعني لديه أن **الخبر الوارد على الطريقة الاصطلاحية يظل ظنياً، ولا يعتد به إذا خالف قطعياً**[81].

غير أن هذه العناية بتحديد ضوابط علم مقاصد الشريعة وبحصر خصائص اليقين والقطع في زمان التراجع وليل المعرفة، قد جعلت أبا إسحاق الشاطبي ينتبه إلى صعوبة ما يستشعره الإنسان من البقاء طويلاً مستمسكاً بأرضية هذا العالم سالمةً من «الشوائب» الدخيلة، التي قد تتسرب إلى تلك المعرفة فتشوشّها وتعيق السلوك الناجع المترتب عليها. وإذا كانت إمكانية هذا التشويش واردة، بل إنها واقعة بالفعل وطاغية على الساحة المعرفية في زمان «التياث الظّلم»؛ فقد وجب عند الشاطبي، في تلك المقدمات المنهجية من كتابه الموافقات، التنبيه على طبيعة ذلك التشويش ودرجة ما يُلحقه بالمعرفة العلمية من غموض ناجم بالأساس ـ كما نبّه على ذلك الجويني من قبل ـ عن الخلط بين مستوى اليقين ومستوى الظن أو الوهم، وذلك حين يُخلط «العلم» بما ليس منه! لذا يقسّم الشاطبي هذه «**المعارف الدخيلة**» على العلم القطعي اليقيني، الذي وحده يملك «سلطة» معرفية، إلى ما يشبه هذا العلم، دون أن يعارضه ويناقضه؛ وإلى ما يقف على خط نقيض من العلم البرهاني:

أ ـ أما المعارف الدخيلة «الشبيهة بالعلم» اليقيني، فهي أحرى أن تُدرج

---

(80) نفسه، ج III، ص 17-18 ولا حاجة مرة أخرى للبرهنة على اتّكاء الشاطبي في موقفه من هذه الفتوى على الجويني عبر الغزالي مباشرة كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الرابع.

(81) انظر كثرة الأحاديث من هذا القبيل، خاصة تلك التي رفضتها عائشة ـ أم المؤمنين ـ والإمام مالك بن أنس لكونها أحاديث معارضة لأصول قطعية في القرآن. الموافقات، ج III، ص 19-25.

ضمن ما هو «مخيّل، وما يُستفز العقل ببادىء الرأي والنظر الأول»[82]؛ **فهي لا ترقى إلى ما يتمتع به العلم من صفة اليقين المتولد عن الاطراد والعموم والثبات.** وفي هذا موجب لعدم الاعتبار لها، ما دام «القانون» الواجب اعتباره كذلك هو الذي يسمح بالاطراد والتعميم ووضوح المقصد وشموله لجميع الأفراد[83]. فحري بتلك المعرفة المخيّلة والمعتمدة على بادىء الرأي أن تكون ـ بسبب فقدانها صفة اليقين والقطع ـ **خالية من كل «سلطة» آمرة تلزم الناس** بانتهاج مسلكها أو التزام تأويلها؛ خاصة وهي مفتقرة إلى شرط اليقين والقطع، الذي وحده يتولّد عنه مثل تلك السلطة الملزمة. لهذا، وبعد ضرورة هذا التمييز بين العلم القطعي والمعارف الشبيهة به، وجب اعتبار هذه الأخيرة مجرد «مُلَح» تستحسنها العقول وتستملحها النفوس[84]، ما دامت لا تقف على النقيض من خصائص العلم القطعي المنوّه بها سابقاً.

ولعل مراد فقيهنا من هذا التمييز بين العلم وبين «مُلَحه»، وهيمنة مشكلتي اليقين (أو القطع) والسلطة المرجعية في ذلك، أمرٌ لا يتوضح إلا من خلال ضربه لنماذج من مُلَحٍ، يجمعها كلها ممارسة أصحابها لـ «تأويلٍ» بمناسبة نصٍّ شرعي أو نموذَج «سلفي»[1]، بجانب محاولتهم إضفاء «سلطة» على ذلك التأويل وإصباغهم حكماً قطعياً عليه! وذلك من قبيل محاولة البعض استخراج علل أو حِكَم «متخيَّلة» من مجرّد النظر في الشعائر والعبادات، مع إن هذه الأخيرة ليست قائمة في أصل وضعها على التعليل بالمناسب! ولذا فكل محاولة للتعليل في هذا الباب لا نصيب لها من الصدق ولا يجوز اعتبارها قولاً «علمياً» ما دامت تقوم على القطع؛ إذ هي مجرد تخيّل وتخمين و«ظن» يستعصي على الاطراد[85]

1 ـ وهنا يجدها الشاطبي فرصة للتنبيه مرة أخرى على وجوب المراجعة

---

(82) الموافقات، جـ I، ص 79.

(83) من شروط «العلة» عند الشاطبي الاطراد والمناسبة ووضوح المقصد أو الحكمة ونفي الاتفاقية... ولا شك أن هذا الموقف يتنافى مع رفض ابن حزم لمنطق التعليل كما نبه على ذلك الشاطبي نفسه في مواطن عديدة من الموافقات.

(84) نفسه، جـ I، ص 85.

(85) نفسه، جـ I، ص 80.

النقدية لعلوم عصره الفقهية، التي صارت عنايتها بالشكليات واستكثارها من «ملح» العلم على حساب صلبه ولبّه، من المعوّقات المعرفية التي انعكس أثرها حتى على الجانب العملي والتطبيقي للعلم[86]. ويندرج ضمن هذا القصور في المعرفة الأصولية القديمة كثرة العناية بالمسائل التي «لا ينبني على الاختلاف فيها فرع عملي»؛ فهي بهذا الاعتبار «خارجة عن صلب العلم»، وربما صارت مع ذلك الاعتناء الزائد عائقاً عن العمل! فضلاً عن كون ذلك الإكثار من إدراج ما ليس من العلم في صلبه يغري المتصدّرين له بالخلط بين مبادىء المعارف المتداولة بينهم، وإن لم تكن بين تلك المبادىء والقواعد علاقة منطقية حقيقية تسمح بحمل بعضها على بعض[87].

2 ـ غير أنه حتى وإن ثبتت تلك العلاقة بين «العلوم التي يخدم بعضها بعضاً»، فإن انشغال الفقيه واهتمامه الزائد «بتقرير» العلوم الخادمة لعلمه وبسط قضاياه ـ وكأنه المتخصص فيها، أو كأنها العلوم المقصودة بعنايته؛ وذلك على حساب علمه الخاص، مما اشتهر بين الفقهاء المتأخرين ـ ليعتبر حشواً و«فضلاً غير محتاج إليه»[88]! ما دام تقرير مسائل تلك العلوم الخادمة أمراً راجعاً إلى أصحاب الشأن فيها والمتخصصين في البرهان عليها!

3 ـ وكأن الشاطبي؛ بصدد هذه المراجعة للكتابة الفقهية والأصولية على عهده، ينبّه إلى أن صلب العلم يتطلب قولاً «برهانياً» يخاطب العقل ويدعوه للتحليل والتعليل والمراجعة النقدية. وهو خلاف الشائع في الأدبيات الفقهية والأصولية، وخاصة في الأدبيات الصوفية التي تكثر من «القول الشعري» الملائم لمخاطبة النفوس والطباع! في حين أن القول العلمي يتطلب اعتناء «بالمعنى»، واعتماد النّثر كقالب ملائم للبرهان وللمعقول من التفكير، «فإن كان شرعياً [قطعياً] فمقبول، وإلا فلا»[89]! وغني عن البيان أن القول البرهاني المستند على القطعيات المستقرأة من الشريعة، وحده الذي يملك

---

(86) نفسه، جـ I، ص 81-82.

(87) نفسه، جـ I، ص 85.

(88) نفسه، جـ I، ص 86.

(89) نفسه، جـ I، ص 88.

سلطة مرجعية؛ خلافاً لمحاولات الصوفية، غالباً، والفقهاء أحياناً، التماس مصدر تلك السلطة من مصادر «لا عقلية»، ترجع هي الأخرى - إلى النفوس والطباع، كاستدلال بعضهم «على المسائل العلمية بالمنامات وما يُتلقّى منها» من أوامر ملزمة! مع أن **مصدر الأمر والإيجاب والطاعة وفرض السلطة يجب أن يكون وضعياً (= مستقلاً)، يقينياً ومقطوعاً به**، ولا مجال لالتماس ذلك، مع خطورته، إلا من اليقظة[90]، لا من الأحلام!

4 - وإذا كان ليس من صلب العلم إضفاء اليقين والشرعية والسلطة على «تأويل» لا ينسجم ومنطق النصّ الشرعي وضوابط الفهم العلمية؛ فمن باب أولى ألاّ تُعدّ من العلم كل محاولة مماثلة على مستوى الممارسة العملية. ومن هذا القبيل ذلك التأويل الذي تعرضت له بعض مواقف «**السلف**» حين وقع عناية الخلف بها، حتى التزموا بها كمحددات وضوابط تقتضي الوقوف عندها وعدم الخروج عليها؛ مع أن مثل هذا الالتزام لم يكن مقصوداً لدى أصحاب تلك المواقف ذاتها! ولهذا سوف يجد الشاطبي في «بدع» الصوفية المتأخرين أفضل نموذج لهذه «الملح» التي رغم مجاراة العديد منها - في الظاهر - للمقاصد العملية في صلب العلم، إلا أن من شأن إضفاء اليقين والقطع عليها أن يضفي عليها **سلطة ملزمة** ليس لها سند مشروع[91]. إذ مهما تكن الفائدة المرجوة من «النماذج» العملية لأصحاب «المناقب»، فإن أساس الاستشهاد بذلك والاحتجاج به يظل بعيداً عن البرهان والقطع وقائماً «على مجرد تحسين الظن، لا زائد عليه»[92]! وهو موقف انفعالي، لا عقلي، تتبيّن خطورته إذا علمنا أن اطراد الصواب في تلك النماذج ليس أمراً ضرورياً قطعياً؛ **والحق يعرف بتحليل منطقه، لا بمجرد الاستسلام لنماذجه**! ولذلك حين سئل الجنيد - شيخ الطائفة -: أيزني

(90) نفسه، ج I، ص 82. وانظر متابعة الشاطبي لمثل هذه السلبيات في الفصل الثامن الآتي وشيكاً.

(91) بالرغم من الاختلاف الظاهر نلاحظ أن الكتابة الخلدونية حول التصوف تندرج ضمن نفس الرؤية التي يعالج منها الشاطبي مشكلة الشرعية الصوفية...

(92) نفسه، ج I، ص 81-83؛ وقارن في باب الدفاع عن فائدة «النماذج» في الحياة العملية: طه (عبد الرحمان)، العمل الديني وتجديد العقل، خاصة الفصل الثالث من الباب الثالث وفي الفكر الغربي قارن: BERGSON (H), les deux sources de la morale et de la religion.

«العارف»؟ أطرق ملياً، ثم أجاب قائلاً: «وكان قدراً مقدوراً»!

ولهذا وعلى الرغم من شيوع الخطاب الصوفي في عصر الشاطبي وتمتع نماذجه بنفوذ حتى على أصحاب التيجان وأرباب السيوف، فإن صاحب «الموافقات» لا يخشى أن ينبه إلى ما في ذلك الخطاب من فقدان لخاصيتي القطع واليقين، الواجب توافرهما في صلب العلم؛ ممّا يجعل من الأدبيات الصوفية مجرد «ملح» فاقدة لخاصيتي العموم والاطراد ومفتقرة لسلطة ذاتية. وهو ما يستوجب القول إن قبول تلك الملح ضمن «العلم» رهين بأن يكون «مشروعاً» بعدم معارضتها لصلبه ومقاصده...

ب ـ تلك نماذج من الملح أو المعارف الفاقدة لخصائص العلم القطعي اليقيني والتي يحذر الشاطبي أن يقطع الإنسان «فيها عمره، وليس وراءها ما يتخذ **معتمداً** في عمل ولا اعتقاد، فيخيب في طلب العلم [القطعي] سعيه»[93]! وإذا كان التحذير من تلك المعارف والملح «الشبيهة» بالعلم هو من باب النصيحة الواجبة؛ فإن هذا التحذير يتأكّد بخصوص نوع آخر من المعارف المتداولة التي لا تتميّز فحسب بفقدانها لخاصيات الاطراد والثبات واليقين، بل إنها تتّسم برجوعها على أصل العلم ومقاصده الكلية بالإبطال والمخالفة الصريحة والمعارضة الباتّة! ولذلك كان هذا النوع من المعارف أكثر من غيره مساهمة في تشويش المعرفة اليقينية وإعاقة إدراكها.

ولا يقصد الشاطبي بهذا النوع من المعارف شيئاً آخر غير التأويلات الإسقاطية ذات المصدر الباطني الاسماعيلي، المستعصية على الضبط واليقين، والتي تمسّحت مع ذلك بمسوح «العلم» ونشرت في الثقافة الإسلامية ركاماً من المعارف تكرّس «اللاّمعقول»، من حيث اعتمادها على ذلك التأويل غير المضبوط علمياً، ودعوتها إلى «تقليد» الإمام المعصوم، واستنادها في كل ذلك إلى «علم الحروف وعلم النجوم... حتى آل ذلك إلى **ما لا يعقل**...»! فكيف يجوز لمثل هذه المعارف أن تُدرج ضمن مُلح العلم، فضلاً عن صلبه، ويُدعى لها «الحاكمية» وهي عارية عن شروط الصدق

---

(93) الموافقات، ج 1، ص 85.

في العلم القطعي اليقيني، وراجعة على قواعده وضوابطه بالإلغاء والإبطال، ومعتمدة على أصول موهومة لا نصيب لها من العقل أو حتى من الظن[94].

غير أن هذا الوصف السلبي وهذا التّشويش المعرفي لا يكون لاصقاً فحسب بهذه الأدبيات الباطنية وأشباهها، وإنما هو وصف ربما لحق، في رأي الشاطبي، حتى الوسط السنّي؛ حيث يؤدي «سوء البيان» للعلم القطعي، وكذا ركوب البعض ظهر التقليد الأعمى **والتعصب المذهبي**، إلى إحداث نفس التشويش المعرفي والتعامي عن إدراك صلب العلم والغفلة عن قواعده الثابتة والقطعيّة.

3 ـ إذا كان بيان صلب العلم والوقوف على ضوابطه يهدف إلى تبديد العماء المعرفي وتوضيح الرؤية المنهجية المناسبة لإدراك المقاصد الشرعيّة القطعيّة، فإنه يهدف في نفس الآن إلى فتح المجال لإمكانية ترسيخ تلك الرؤية وتعميق بعدها المعرفي **والتحقق** بمضمونها العلمي؛ وذلك بتحويل صلب العلم المنوه به إلى «ممارسة» عملية فعلية، لا ينفك جانبها النظري عن بعدها التطبيقي، مما يضمن إمكانية تحويل علم المقاصد الشرعية الضرورية إلى مشروع «إنقاذ» يمكن التحقق من «نجاعته» بعرضه على الواقع المعيش. وسوف يؤكد الشاطبي بهذا الصدد أن «**تنزيل العلم** على مجاري العادات تصحيح لذلك العلم وبرهان عليه، إن جرى على استقامة، فإنه لم يجري فغير صحيح»! ومع ذلك فإن التأسيس والتنظير لهذا «التنزيل» أو الممارسة أو «التحقيق» لا يخلو عند الشاطبي من تجريد يسمح هو الآخر بالاستقراء والتعميم وإبراز المبادىء والكليات المتسمة بالشمول والقطع.

والواقع أن عناية مفكري الإسلام بالعلم من حيث هو موضوع «للاشتغال» ومسلك يتوسل به إلى «الممارسة» الفعلية، مسألة ضاربة في القدم؛ دليل هذا، نفيهم المعروف لجوهرية العقل، وتأكيدهم ـ مقابل ذلك ـ لوظيفته في المجال التطبيقي العملي، كما في المجال النظري المحض[95]. ويشهد

---

(94) نفسه، جـ I، ص 86-87.

(95) انظر ما سبق الإشارة إليه بخصوص هذا المشكل في الفصل الثاني، خاصة موقف ابن حزم من=

على ذلك أيضاً ردود فعلهم الأولى المعارضة لإقامة المدارس «النظامية»، وتشكيكهم في إقامة العلم وجمعه على محض «الكتب» دون ملاقاة «الرجال»...[96] ولعل رفع هؤلاء من شأن «الرّحلة» لطلب العلم، وحرصهم على **ملاقاة الرجال** وأخذ العلم عنهم «شفاهاً»، وعنايتهم تبعاً لذلك بذكر «سند» لسلسلة الشيوخ والمعلمين الذين يتمّ إبرازهم كمناذج لـ«تحقيق» العلم والبرهان عليه والالتزام العملي به وتنزيله منزلة الإمكان... لعل كل ذلك يعكس تصوراً سائداً في الثقافة الإسلامية حول **«وظيفية»** العلم وجدلية العلاقة بينه وبين العمل والممارسة...

أما الشاطبي فنراه، وهو ينظر لعلم مقاصد الشريعة، لا يشذّ عن هذا الثابت الإسلامي المنتشر خاصة بين الفقهاء والأصوليين؛ حيث يخصّص لإشكالية «الممارسة» حيّزاً مهماً من «مقدماته العلمية» و«المنهجية»[97]، الشيء الذي يعكس تصوره لمفهوم الممارسة كمسألة مبدئية تلحق «بصلب» العلم وتقرن بإشكالية المنهج. بل إذا كان دور تلك المقدمات العلمية والمنهجية تنقية الأصول من الشوائب الظنية وإبراز المبادىء والكليات القطعية، فإن هذه الأخيرة تصبح بذلك أرضية مناسبة للمارسة الشرعية التي تخرج «العلم» من طور النظر إلى طور **التحقق والعمل**:

أ ـ وهكذا، كما وجب تطهير صلب العلم وتنقيته ممّا ليس منه أو مخالفاً له، وجب كذلك تنحية بعض ما يمكن نعته **«بالمشاكل الزائفة»** والمعوّقات المعرفية التي أقحمها المتأخرون ضمن الأصول، رغم أن وضعها كذلك أمر لا يترتب عليه عمل[98]؛ بل لعلّه يمثل عائقاً أمام تحويل تلك الأصول العلمية إلى مبادىء تترجم إلى عمل و«ممارسة»، مع أن «كل مسألة

= مفهوم العقل؛ وقارن: طه (عبد الرحمان)، العمل الديني وتجديد العقل، ص 31-36.

(96) انظر نماذج من تلك المواقف في: صون المنطق والكلام... للسيوطي، مرجع سابق، ص 127-125.

(97) حيث يؤكد على دور التلقين في التعليم، مميزاً بين مرتبة التعلم ودرجة التخلف، مؤكداً على قيمة «السند» والتحقيق لدى طالب العلم... انظر: الموافقات، جـ I، ص 91-98.

(98) وذلك من قبل بسطهم القول حول مسألة هل كان النبي ﷺ متعبداً بشرع أم لا؛ وهل «المباح» من بين الأحكام الخمسة يعتبر تكليفاً أم ليس بتكليف...

مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية»[99]! ومن هنا أيضاً عدم جدوى إقحام المتأخرين لمسائل تعيق الربط المباشر بين الأدلة الشرعية الكلية وبين أبعادها التطبيقية، حتى ما كان من تلك المسائل معدوداً من بين العلوم المساعدة والمعارف المفيدة، كعلم النحو واللغة. فإن متطلبات العمل الملحة تفرض عدم تناول هذا العلم المساعد وكأنه يشكّل جزءاً من علم الأصول والمقاصد الشرعية، تتوقف «الممارسة» العلمية على إحكامه والخوض في تشعب مسائله والبرهنة على قضاياه! وإلا فإن في هذا تجاوزاً للحاجة المطلوبة من هذا العلم، وعائقاً أمام إدراك المبادىء والمقاصد الشرعية إدراكاً يجب أن يتّسم بالوضوح واليقين، **ويمهّد الطريق إلى الممارسة والتطبيق**[100].

ولتحقيق نفس الهدف، إذا كان المطلوب تمهيد السبيل «لإنزال العلم على مجاري العادات» بعد إحكام تصور الأدلة والأصول الشرعية القطعية، فإن من شأن القطع رفع الخلاف وطلب الموافقة؛ وهو الأمر الذي لا يبقى معه معنى لإقحام وحشو مواضيع ضمن الأصول القطعية بما من شأنه أن يعمق ذلك الخلاف! خاصة إذا كانت تلك المواضيع الخلافية المقحمة ممّا **لا يترتب عليه خلاف عملي فعلي** يعتمد به؛ بل قد يكون مجرد انعكاس لخلافات «كلامية» ونظرية بحتة! وهنا نلاحظ أن الشاطبي، رغم أشعريته، يغض النظر ويضرب صفحاً عمّا حرص بعض أصوليي الأشاعرة على إثارته من خلافات «كلامية» بينهم وبين المعتزلة، من قبيل الخلاف حول «التحسين والتقبيح» ومفهوم الكسب والاختيار، بل إنه قد لا يتردد في تبني بعض الأطروحات المحسوبة على المذهب المعتزلي، إذا تبين أن «بناء العمل» يتم فعلاً عليها، لا على الأطروحة الأشعرية المقابلة لها...[101] مثلما لا يتردد في

---

(99) الموافقات، جـ I المقدمة الرابعة.

(100) قارن بنفس الموقف النقدي عند ابن خلدون، المقدمة، ص 1036، فصل «في أن العلوم الآلية لا توسع فيها الأنظار ولا تفرع المسائل»؛ حيث يلاحظ أنه حتى في أصول الفقه أصبح الاعتناء بعلوم الوسائل والآلة يتم على حساب العلوم المقصودة، وهو من باب «اللغو» وتضييع «المقاصد» على المتعلمين، بتعبير ابن خلدون!

(101) انظر مثلاً نقده لموقف الرازي الأشعري النافي لمسألة التعليل في الأحكام، ودفاعه هناك عن=

إخراج بعض المعارف الأخرى من صلب العلم «القطعي»، إذا كان من شأن هذه المعارف ألا يترتب على الخوض فيها فائدة عملية، من جلب مصلحة أو دفع مضرة؛ خاصة حينما تكون هذه المعارف بعيدة عن مستوى الجمهور وتستعصي على فهمه؛ كما هو الشأن بالنسبة للعلوم الفلسفية المجرّدة التي يدرجها الشاطبي ضمن هذه المعارف ويسارع إلى ردّ الاحتجاج المشهور لابن رشد على مشروعيتها[102]، مؤكداً أن طلب «الاعتبار» المؤكد عليه في الشرع لا دخل فيه لعلوم الفلسفة، كما رام إثبات ذلك ابن رشد في مستهل كتابه «فصل المقال...». بل حتى لو ثبتت مشروعيتها، فعلوم الفلسفة «صعبة المأخذ، وعرة المسلك، بعيدة الملتمس»، تستعصى على فهم الجمهور، المقصود المباشر بالتكليف والمسؤول الأول عن تحويل العلم إلى «اشتغال» وممارسة، و«تنزيل» النظر على الواقع والتطبيق. فصعوبة المأخذ في الفلسفة النظرية يعيق ذلك التحول وهذا التنزيل...[103].

غير أننا لا نملك بهذا الصدد إلا أن نستغرب كيف يوسّع الشاطبي من مفهوم «العمل» المطلوب توفره في العلم المشروع ليشمل **«عمل القلب** وعمل الجوارح»[104]، ويهدف إلى جلب المصلحة ودفع المضرة في الدنيا والآخرة؛ ثم إذا به يسلب «علم الهيئة» كل فائدة عملية ممكنة[105]، رغم ما يترتب على هذا العلم، المعروف على عهده، من فائدة في مجال التوقيت والتعديل والملاحة والفلاحة... وهي فوائد عملية، دينية ودنيوية، بجانب الأعمال القلبية المتمثلة في «الاعتبار» بالآيات الطبيعية على الذات الخالقة، وهو ما قد ينطبق أيضاً على العلوم الفلسفية الأخرى...

نعم! قد نقول، مع أبي إسحاق، إن كل علم أمكن إدراك بعض أهدافه

= التعليل المقصدي رغم نسبة هذا إلى الاعتزال... الموافقات، جـ II، ص 6-7، جـ I، ص 44-45؛ أيضاً: جـ II، ص 44-45.

(102) وهو اعتبار الفلسفة قائمة على «النظر في الموجودات على الإطلاق من حيث صانعها؛ ومعلوم [من الشرع] طلب الدلائل من المخلوقات» نفسه، جـ I، ص 52.

(103) نفسه، جـ I، ص 46-56؛ قارن أيضاً الفصل الثامن الآتي بعده.

(104) نفسه، جـ I، ص 46.

(105) نفسه، كذلك ص 52.

العملية الممكنة صار «مستحسناً» شرعاً؛ لكن ليس من شرط ثبوت هذا الاستحسان أن يكون قد نبّه عليه «وبحث عنه الأولون من الصحابة والتابعين»[106]! خاصة وأننا سنرى الشاطبي نفسه، حين مراجعته النقدية لمفهوم «البدعة»، يحاول التأصيل لذلك الاستحسان بفتحه الأبواب أمام «كل علم يقع تحت مقصد من المقاصد الشرعية الكلية، وإن لم يكن ذلك العلم معروفاً بعينه على عهد الأولين...[107]!

ب - ومهما بدا من ضيق الأفق الفكري للشاطبي بخصوص هذا المجال بالتحديد، فالذي يتمحّض من خلال كل ذلك أن الهمّ المسيطر عليه ظل هو تحرير «العلم» ممّا علق به بالفعل من عوارض تحول دون ترجمته إلى عمل وممارسة. وإذا كان صاحبنا قد مثّل هنا لهذه العوارض بالمعارف الفلسفية المتداولة، خاصة ما تعلق منها بمشكل «طلب معرفة **ماهيات** الأشياء، وقد اعترف أصحابه بصعوبته»! بل قالوا بتعذره واستحالة إصابة «اليقين» والقطع فيه...[108] فإن هذه المعارف لا تعدو أن تكون نماذج تقاس عليها باقي المعارف الأخرى الأكثر تسرباً إلى علم الأصول، والتي لا يترتب على الاشتغال بها عمل ولا فائدة، ولا يتعلق بها تكليف والتي تفتقد خاصية الوضوح وقابلية التصديق؛ هذا الأخير الذي يليق منه بالجمهور ما كانت مقدمات الدليل فيه ضرورية أو قريبة من الضرورية»[109]. وإلا فإن إقحام صعاب المسائل المظنونة والمختلف فيها في العلم الشرعي المقنّن للعمل، والذي يبغي القطع والاتفاق ويتطلب التنفيذ والممارسة، إنما هو من قبيل الحرج و«تكليف ما لا يطاق»[110].

إن معالجة الشاطبي هذه لإشكالية العلاقة الجدلية بين العلم والعمل

---

(106) نفسه، ج I، ص 61.

(107) انظر ذلك في الفصل الثامن الموالي.

(108) نفسه، ج I، ص 57. والملاحظ أن كلام ابن خلدون عن «إبطال الفلسفة وفساد منتحليها...» يخضع لنفس الرؤية البراجماتيكية الملاحظة هنا عند الشاطبي والقائمة على موقف من نظرية المعرفة، سائد بين مفكري الإسلام...

(109) الموافقات، ج I، ص 58.

(110) نفسه، ج I، ص 59-60.

تحيلنا بالضرورة، وفي آخر التحليل، إلى الوقوف على **أزمة صارت تعاني منها المعرفة الأصولية**، خاصة في هذا العصر الذي انحسر فيه نفوذ هذه المعرفة بين دفتي كتب الأصول ومصنفاته. وصار هذا العلم حبيس حلقات الدرس، وبقي الناس مهملين سدى؛ فضاعت مصالحهم الحقيقية بين أقلام «علماء السوء» وسيوف رجال السلطة الذين «قَدَروا على ردّ الحقّ باطلاً والباطل حقّاً وأماتوا سنن الله وأحيوا سنن الشيطان»[111].

لهذا يحاول الشاطبي مواجهة هذا التدهور الممكن على مستوى «العلم» الشرعي **بتصحيح المفاهيم** ومراجعة بعد الاعتبارات الشائعة في عصره حول «سلطة» رجل العلم الذي لا يمكن، في رأي فقيهنا، أن يظل متمتعاً بنفوذه إلا بقدر التزامه بالممارسة و«بالاشتغال» بالعلم وتنزيله على واقع الناس[112]، وذلك لا يتم إلا إذا طلب العلم «عبادة» لا رياء ولا تزلفاً! إذ العمل والالتزام به هو روح العلم وغايته و«إن العلماء همتهم **الرعاية؛ وإن السفهاء همتهم الرواية**»[113]! وحريّ بالمدعين «للرّسوخ في العلم» ـ وما أكثرهم ـ أن يصير لهم العلم وصفاً ثابتاً، ويتبعوه بالاشتغال والتطبيق والالتزام؛ وإلاّ فهو الهوى المتّبع والعلم الزائف «فإن **علماء السوء** هم الذين لا يعملون بما يعلمون»[114].

وبعد، فغنى عن التنبيه أن هذا الاعتناء الشديد من طرف الشاطبي بمشكل العمل، وإدراجه له ضمن رؤيته المنهجية لعلمه الجديد، وانشغاله بمشكلة الالتزام بالنسبة لرجل العلم خاصة، إنما هو منه من باب الرعاية الدائمة **لمصلحة الجماعة** بالأساس، وهي الجماعة التي تتّخذ من «ورثة الأنبياء» قدوة ونموذجاً يقع منها موقع التصديق والثقة[115]... فكل إخلال بذلك الالتزام يعتبر عند الشاطبي مسّاً بمصلحة الجماعة و«فتنة» لها، وتشكيكاً

---

(111) نفسه، ج III، ص 318-319.

(112) نفسه، ج I، ص 65-67.

(113) نفسه، ج I، ص 64.

(114) نفسه، ج I، ص 69-76.

(115) نفسه، ج IV، ص 270-271.

في قطعية العلم وفي وجوب مراعاة المقاصد الكلية؛ وهو موقف لا تفسير له عند صاحبنا إلا باعتبارها تحكيماً للهوى واتّباعاً لسَنَن الأكاسرة والجبابرة من رجال السلطة[116]. «ولهذا تعظُم زلّة **العالِم** وتصير كبيرة، من حيث كانت أفعاله وأقواله جارية في العادة على مجرى الاقتداء»[117].

ج ـ إذا كانت إشكالية المنهج في علم مقاصد الشريعة والتي حاولنا منذ بداية هذا الفصل توضيح مسالكها وإبراز معالمها، قد أبانت عن جدلية العلاقة بين البعدين النظري والعملي في ذلك العلم، فإن الشاطبي أبى إلاّ أن يختم مقدماته العلمية بقاعدة جامعة، أعاد صياغتها أحد شيوخ ابن الأزرق (896 هـ) بقوله له: «تنزيل العلم علي مجاري العادات [العلمية القطعية الإنسانية] **تصحيح لذلك العلم** وبرهان عليه، إن جرى على استقامة؛ فإن لم يجر فغير صحيح»[118]! وهي قاعدة، باعتبار التوافق بين خصائص القطع العادية (= الثابتة) في الكليات الشرعية والأصول العقلية الضرورية ومجاري العادات في الواقع الخارجي، تفرض التنبيه إلى أن الركون إلى «كل أصل علمي [طارىء، يراد له أن] يتخذ إماماً في العمل»، يقتضي حتماً وجوب عرضه على مجاري العادات العلمية أو الواقعية الخارجية؛ باعتبارها معياراً لكل قول يراد له أن يصير قولاً «علمياً» وميزاناً لكل قاعدة سلوكية عملية.

في ضوء هذا أصبح من المحتّم اعتبار «مراعاة عادات الواقع» الثابتة ضابطاً لفهم الخطاب الشرعي، سواء عبر تأويل ظاهر نصوصه أو بتقييد وتخصيص عامّه، ما دام «لا يمكن أن يكون المعنى [المراد من الخطاب الشرعي] **إلا ما يصدقه الواقع ويطرد عليه**»[119]. وهذا على مستوى الفهم؛ أما على مستوى «التنزيل» فبعد أن تكون المسألة المراد تنزيلها على الواقع مندرجة تحت كليات الشريعة

---

(116) يحذر الأثر النبوي «من زلة العالم، ومن حكم الجائر، ومن هوى متّبع». نفسه، جـ III، ص 318.

(117) نفسه، جـ III، ص 317؛ قارن بالفصل التاسع الآتي بعد هذا.

(118) ابن الأزرق (محمد)، بدائع السلك في طبائع الملك، بغداد: وزارة الأعلام، ط 1977.1، جـ I، ص 76، [تحقيق علي سامي النشار]، قارن بالموافقات، جـ I، ص 49. وقد ذكر ابن الأزرق هذه القاعدة تعقيباً وتأكيداً لقولة ابن خلدون في مقدمته: «... وقلّما يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي».

(119) الموافقات، جـ I، ص 100. قارن أيضاً بالفصل الثامن الآتي وشيكاً.

وعاداتها المطردة، فإنها تحتاج علاوة على ذلك إلى مراعاة **«مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله»** بالتحقق من المصلحة المترتبة عليها. ولا يشرع في هذا التنزيل إلا إذا ترجّح لدى صاحب المسألة جانب تقبل الناس لها؛ بل ربما اقتضى الأمر الاقتصار على عرضها على الخاصة منهم، إذا توقع عدم ملاءمتها للجمهور. «وإن لم يكن لمسألتك ـ يقول الشاطبي ـ هذا المساغ، فالسكوت هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية»(120).

1 ـ وهكذا يحاول الشاطبي تقريب قاعدته المنهجية هذه عبر مثالين يطرحان بحدة مشكلة اليقين والقطع مع مشكلة التنزيل على الواقع: فإذا كان قد تبيّن من استقراء «عادات الشرع» المستقرة **امتناع تكليف ما لا يطاق، أو تكليف ما فيه حرج غير معتاد**؛ فإن كل محاولة بعد ذلك تطمح إلى تأصيل وتأسيس قول في الشريعة، أو **إنشاء أمرٍ باسمها**، وتخرج مع ذلك عن هذين الضابطين الثابتين، ولا تستقيم مع منطقهما، وجب اعتبارها محاولة لاغية، غير صحيحة وليست جارية على استقامة واطراد(121).

وبناء عليه، فإن الشاطبي لم يخفِ تعجبه لذلك الرأي الذي نسبه لشيخه أحمد القباب الفاسي حول «وجوب» خروج المصلّى عن ماله، إذا كان هذا المال شاغلاً له عن صلاته... ومكمن الخطأ في هذا الموقف، الذي كاد صاحبه يحوّله هكذا إلى «وجوب شرعي»، أنه غير مستقيم في ذاته؛ ثم هو لا يتنزل على مجاري العادات الشرعية ولا العادات الواقعية الخارجية: فإنّ إضفاء الوجوب الشرعي على مثل هذا الرأي يقتضي **إلزام كل الناس** بالخروج عما قد يكون مبعث انشغالهم في صلاتهم من أموال وممتلكات وبنين وأهل، وغير ذلك من ضرورات عيشهم ومتطلبات حياتهم، ممّا يَقع بسببه الانشغال...! وهي نتيجة غير مستقيمة مع **مقاصد الشرع** الثابتة **وطبيعة الواقع** المستقرة. هذا فضلاً عن عدم استقامة هذا الرأي في ذاته وتماسكه مع نفسه، ما دام الخروج عن المال جملة يصبح، بالأولى،

(120) أورد ذلك ابن الأزرق في: روضة الإعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام؛ انظر فتاوي الشاطبي، ص 55. وانظر شدة مراعاة الشاطبي للواقع من خلال تأكيده أن «المآلات [في الأفعال] معتبر في أصل المشروعية...» الموافقات، جـ IV، ص 194-198.

(121) الموافقات، جـ I، ص 99-102.

أكثر تشويشاً! ولعل الفقر وكثرة العيال، كما يرى الشاطبي، أكثر فتنة عن الصلاة من الغنى وأسوأ بطانة؛ وهي نتيجة بعكس المطلوب! من ثم «فلا يصح اعتماد [مثل هذا الرأي] أصلاً فقهياً البتّة»[122].

2 ـ وشبيه بهذا المثال المستمد من فقه الفروع، يدرج الشاطبي ضمن نفس الإشكال نموذجا آخر من علم الأصول يتمثل فيما عرف بـ**«مسألة الورع بالخروج عن الخلاف»**، والتي أبدى الشاطبي اعتناء بتحقيقها في مواضع عدة من الموافقات والاعتصام وفي مراسلاته مع «علماء إفريقيا والمغرب». ويأتي هذا الاعتناء لكون المسألة نموذجاً آخر «لتنزيل العلم» وتأصيل الأصول ولمشكلتي القطع واليقين والأمر والإيجاب، وليس غريباً أن يؤكّد الونشريشي[123] اعتناء الشاطبي خاصة، من بين معاصريه، بتحقيق المسألة المذكورة وإزاحة الغموض المعرفي المتعلق بها، **نظراً لبعدها المنهجي المشار إليه**؛ خصوصاً وهي مشكلة لا يخلو الموقف فيها، حسب الشاطبي، من تناقض منطقي ومن تأسيس للرأي بلا دليل ومن إضفاء الوجوب على ما ليس بواجب قطعاً. وذلك هو مصدر «استشكاله» لمسألة «الورع بالخروج عن الخلاف»، وعدم اقتناعه بمضمن أجوبة كلّ من الفقيهين محمد ابن عرفة (803 هـ) وأحمد القباب الفاسي على استفساراته وانتقاداته التي بعث بها إليهما حول الموضوع.

وتتلخص أهم اعتراضات الشاطبي وانتقاداته حول المشكل في كون الذين يراعون الخلاف بين القولين أو أكثر، ممّا هو منسوب للإمام المؤسّس للمذهب أو لغيره من المجتهدين، يقيمون فتاواهم على أيٍّ من هذه الأقوال المختلفة والمتعارضة، دون أن يكون لديهم أدنى تمييز بين المتقدم والمتأخر من تلك الأقوال؛ مع أن الاعتبار لا يكون إلا للقول المتأخر زمناً والذي يجب المصير إليه باعتباره ما استقرّ عليه رأي الإمام المجتهد. وإلا فإن تلك الأقوال، دون هذا الضبط، تظل في ذاتها متضادة، ولا يمكن الأخذ بأحدها دون موجب يرجّح «سبباً» معقولاً للمراعاة، ويعلّل الاختيار أو الترك، ما دام الاحتمال يظل وارداً في أن

(122) نفسه، ج I، ص 103.

(123) الونشريشي، المعيار، ج VI، طبعة حجرية، فاس، د.ت. ص 271.

يكون المتروك من الأقوال «ناسخاً» للمأخوذ به!

ويلاحظ الشاطبي في استغراب، أنه رغم هذا النقص المعرفي الكبير، فقد صارت مراعاة الخلاف تمثل عند القائلين به «قاعدة مبنياً عليها وعمدة مرجوعاً إليها»[124]؛ في نفس الوقت الذي يؤكدون فيه أنها «قاعدة» لا تقبل الطرد وتستعصي على التعميم! وفي ضوء المقدمة الأولى من **الموافقات** لا مفر من اعتبار هذا الكلام متناقضاً ويمثّل نقصاً آخر في هذا الموقف، لا يخفي الشاطبي استشكاله له، ما دام مفهوم «القاعدة» يقتضي اليقين ويستوجب بالضرورة الاطراد والاعتبار الدائم ويتطلب، بالتالي، الركون إلى «ضابط» معقول «حتى يكون الناظر في مسائل الفقه والمفتي **على بيّنة...**»[125].

ومهما يكن، فإن الأساس في كل اجتهاد يسعى إلى تنزيل العلم على مجاري العادات أن يجعل من «**الدليل** هو المتّبع، بحيثما صار صير إليه»؛ وفي ضوئه، فإن تعريف بعضهم للمسألة التي نحن بصددها بأنها «اعتبار **لدليل المخالف**» ـ رغم بقائه **مخالفاً** ـ لا يخلو من شناعة! من حيث كونه يتضمن إهداراً لقيمة الدليل والبرهان، ما دام الموقف في ذاته يتضمّن إهمالاً من المجتهد لدليله الواجب الإتباع والراجح لديه، وإعمالاً للدليل المرجوح! وفي هذا ما فيه من تناقض واضح وخروج عمّا هو متعارف عليه في قواعد الأصول، ومخالفة لمقاصد الشريعة في وجوب القياس والاعتبار **واتّباع البرهان**[126].

وإذا كان ابن عرفة التونسي يدافع عن مشروعية مراعاة الخلاف ببحثه عن ضابطه الذي هو إمكانية «رجحان دليل المخالف»، فإن هذا الرجحان لا يستقيم له إلا بإدراجه المسألة جملة ضمن «الظنيات» البعيدة عن القطع الملاحظ في اللوازم العقلية[127]. وعليه فقد «يترجّح» عند المجتهد دليله في موطن، مثلما قد يترجّح لديه دليل مخالفه في موطن آخر. فالمسألة إذن، في رأي ابن عرفة، لا تعني إهمالاً لدليل،

---

(124) نفسه، نفس الجزء، ص 254-256.

(125) نفسه.

(126) نفسه، جـ VI، ص 256-257.

(127) نفس المصدر والجزء، ص 264. وهذا ما أثار الشاطبي الذي يطمح إلى تطهير علم المقاصد من الظنيات...

مقابل إعمالٍ لآخر، بقدر ما هي «إعمال للدليلين» معاً في موطنين مختلفين، ما دام الأمر هكذا لا يخرج عن مواطن الاحتمال والظن[128]؛ هذا الظن الذي قد يحمل صاحبه على «الورع بالخروج عن الخلاف» رأساً، فيتورّع عن العمل «بدليله» المحتمل لديه، ويميل إلى الالتزام بدليل المخالف المرجوح؛ كالحنفيّ الذي يعتقد بحل شرب النبيذ، حسبما أعطاه دليله؛ ولكنه يتورع عن شربه لما «قد يكون» لدليل التحريم، لدى مخالفه، من احتمال الصحة. وهو ما يفيد أن مراعاة الخلاف، حسب تعبير الشيخ أحمد القباب، هي «إعطاء كل واحد من الدليلين حكمه... [بعد] تردّد النفس وتشوّفها إلى مقتضى الدليل الآخر»[129].

غير أنه لا يمكن لهذا التردّد والتشوف أن يولد إلا موقفاً أو حكماً «ظنياً» يستند إلى مجرد «أمارات» في الدليلين، أبعد ما تكون عن اليقين والقطع؛ من حيث إن إتيان الفعل على أيٍّ من الدليلين الراجح والمرجوح، يكون جائزاً، ما دام الدليل المرجوح هو أيضاً «له في النفس اعتبار، وليس إسقاطه بالذي تنشرح له النفس»! إلا أن هذا تبرير لم تنشرح له نفس الشاطبي كذلك! ما دام مفهوم الترجيح المذكور يبقى على تلك الحالة من «التردد» ولا ينشىء حكماً جازماً **قطعياً**. «إذ لا يسوغ [مثلاً] أن يقول المفتي: هذا لا يجوز، **مع التردّد في عدم الجواز** وقوة إمكان الجواز؛ ولا أن يقال: إنه قبل الوقوع [حسب دليل المجتهد] لا يجوز، وبعد الوقوع [وفق دليل المخالف] جائز [!] **فهذا شنيع** أن يكون الممنوع [منه تحريم]، إذا فُعل صار جائزاً»[130]! خاصة إذا كان الممنوع محرّماً وفق الدليل الأول. فالموقف إذن لا يخلو من تناقض، وهو «من باب انقلاب الاعتقاد من **غير دليل**»[131].

وفي ضوء هذا لا يكفّ الشاطبي عن إبداء عدم اقتناعه بمضمون مفهوم «مراعاة الخلاف» واستشكاله له، اعتباراً لما يترتب عن القول به من بعد عن اليقين والقطع وسقوط في الظن، خاصة بعد أن تردّد على لسان أصحاب هذا الرأي ما

(128) نفس المصدر والجزء، ص 265.

(129) نفس المصدر والجزء، ص 271.

(130) نفس المصدر والجزء، ص 273.

(131) نفس المصدر والجزء، ص 274-278.

يفيد أن «أكثر مسائل الشريعة من المتشابهات»، مع تأكيدهم في نفس الآن على وجوب «الورع بالخروج عن الخلاف» المترتب على تلك المتشابهات. وهنا يلاحظ الشاطبي أن ادعاء غلبة المتشابهات على الشريعة [132]**يتناقض مع وضع الشريعة ابتداء** كمجال للتوحيد والاتفاق؛ مثلما يتناقض مع مقاصدها في «رفع الحرج». ولهذا فقد صار **وجوب** «الورع [بالخروج عن تلك المتشابهات الكثيرة] من أشدّ الحرج»!! ما دام مطلوباً من المفتي والمقلّد أن ينتقلا من رأي لآخر، ولا يثبتان على حكم واحد ما دام يوجد لرأيهما رأي آخر مخالف «يجب» المصير إليه «وفي هذا ما فيه»[133] ممّا يخالف وضع الشرع ومقصده، وفيه من الحرج ما هو ظاهر. وهو رأي ينتهي بالضرورة، فيما يعتقد الشاطبي إلى **التنطع والتشدّد في الدين**، خاصة إذا وضعنا في الاعتبار الآثار السلبية لهذا الورع بالنسبة للعامي الذي يطلب «العمل» ويستعجل «تنزيل» الشريعة على عاداته وواقعه؛ وهو مع ذلك لا يرقى إلى التمييز بين الأدلة المختلفة، ولا حيلة له في تخصيص مجتهده بالتقليد، دون غيره «من غير أن يخرج [بذلك] من الخلاف... فلا يزال العامي في **حيرة** من اتباع هذه الأمور. وهو شديد جداً، **ومن يشادّ هذا الدّين غلبه**»[134].

هكذا يشكل أيضاً «تنزيل العلم على مجاري العادات» قاعدة أساسية لمراجعة القول «بالورع بالخروج عن الخلاف» خاصة بعد أن تبيّن للشاطبي أن هذا النوع من الورع، بخلاف غيره من الورع المعهود، «صعب في الوقوع» **فالتزامه مؤدٍ إلى الحرج**، وهو خارج عن مقاصد الشريعة، ومنطقه لا يقبل الاطراد؛ فهو لذلك «لا يجري في الواقع مجرى الاستقامة للزوم الحرج في وقوعه، فلا يصحّ أن يستند إليه **ولا يجعل أصلاً يُبنى عليه**»[135].

وقد يبدو من غير المستساغ بعد كل هذا، ورغم إعلان الشاطبي عن

---

(132) لقد ظن البعض أن هذا الادعاء هو رأي للشاطبي! في حين أن هذا الأخير يحكي هذا القول قبل أن يعقّب عليه بالنقد، باعتباره خلاف وضع الشريعة. انظر مثلاً جواب ابن عرفة، المعيار، ، جـ VI، ص 267؛ مقدمة محقق كتاب الإنشادات والإفادات للشاطبي، ص. 42.

(133) الموافقات، جـ I، ص 104؛ المعيار، ، ج. VI، ص 257.

(134) الموافقات، ج I، ص 105؛ ج II، ص 31-32.

(135) نفسه، ج I، ص 106. قارن أيضاً بنفس المصدر، ج IV، ص 145-141. وانظر الجواب الثاني للفقيه القباب على ردّ الشاطبي في المسألة، حيث يعترف بسداد الردّ، إلا أنه يدرجه ضمن=

طموحه الكبير في إعادة تأسيس علم الأصول وتنزيله على الواقع ومجاري العادات، وكشفه قواعد جديدة لضبط علمه الجديد... أن يأتي الشاطبي ويبدي حرصاً شديداً على التزام موقف «المقلِّد» الذي يقتصر على الفتوى «بالمشهور» من المذهب والمعمول به المتداول في الواقع العملي... غير أننا نستطيع، في ضوء تلك التحفظات التي أبداها الشاطبي بخصوص «مراعاة دليل المخالف»، أن نقدِّر أبعاد تمسكه بالمشهور من المذهب؛ خاصة بعد أن كثر في هذا العصر التجرّؤ على الشريعة والتحايل على أحكامها باسم «مراعاة دليل المخالف». مع أن هذه المراعاة تفتقر في رأي الشاطبي، إلى الأساس المعرفي الذي يسمح بذلك، بحكم ضعف الاطّلاع على المذاهب الأخرى المخالفة والذي يشكو منه الغرب الإسلامي؛ حيث يعترف صاحبنا بأن «المذاهب الخارجة عن مذهب مالك في هذه الأمصار مجهولة»[136] وأن الفقهاء وعوام الناس سواء في الجهل بتلك المذاهب والآراء المخالفة[137].

وعليه فمهما تكن قيمة «حجج» ابن عرفة والقباب على مشروعية مراعاة دليل المخالف، وبغض النظر عن الاعتراضات المنهجية التي وجهها إليهما الشاطبي، فالمهم أن «مراعاة الدليل أو عدم مراعاته ـ يقول الشاطبي ـ ليس إلينا معشر المقلِّدين. فحسبنا فهم أقوال العلماء **والفتوى بالمشهور** منها. وليتنا ننجو مع ذلك، رأساً برأس، لا لنا ولا علينا»[138]! مستأنساً في

= المنكرين لطريقة الاستحسان المالكية (؟!) ليتخلص من اعتراضات الشاطبي بمجرد تبريره لمشروعية الاستحسان في المذهب؛ وهو ما لا ينازع فيه الشاطبي كما هو معلوم. بل إن الاستحسان عند الشاطبي لا يتصور إلا بالرجوع إلى «دليل» يُستند إليه. انظر: المعيار، جـ VI، ص 276-278؛ الاعتصام، II، ص 146-150.

(136) الموافقات، جـ IV، ص 147.

(137) فتاوى الشاطبي، ص 176. هذا ويبدو لنا غريباً هذا الاعتراف من الشاطبي بقلة بضاعته الأصولية خارج المذهب المالكي؛ وإلا كيف تصدق عليه تلك الأوصاف التي نعته بها أحمد بابا التنبكتي؟! بل كيف نبرر ذلك الحضور الكبير لمواقف الجويني والغزالي والرازي وابن عبد السلام في كتابات الشاطبي، وكلها مواقف خارج المذهب المالكي؟! ولا نظن أن «الموافقات» محض مراجعة نقدية لأصول المذهب المالكي، فطموحها أبعد من ذلك؛ وإذن فبضاعتها المعرفية أعمّ وأشمل...

(138) المعيار، جـ XI، ص 103.

ذلك بموقف الإمام محمد المازري الصقلي، الذي رغم كونه مشهوداً له بالاجتهاد، لم يكن يفتي بغير المشهور بالمذهب. ومهما تكن من غرابة هذا الاعتراف من صاحب «علم» مقاصد الشّريعة، فذلك منه، على ما نظن، يمثل من جهة أخرى حرصاً على الارتباط بالعلم القابل للتطبيق والتحويل إلى «ممارسة» واشتغال؛ وكل ذلك اتقاءً للمفاسد المترتبة عن الولع بتتبع «رخص المذاهب» والتلفيق بينها بفعل إهمال الدليل والشغف بالخلاف[139]...

لأجل هذا وبالاعتماد غالباً على «البرهان بالخلف»، لم يأل الشاطبي جهداً في الدفاع عن قصد الشارع إلى رفع الخلاف **وطلب الوفاق حول الأسس والمقاصد العامّة**؛ دليله على ذلك:

ـ ذم الشارع للاختلاف ودعوته إلى الرجوع منه إلى الشريعة الموحدة.

ب ـ عناية الأصوليين بالتمييز بين الناسخ والمنسوخ، والعموم والخصوص، والاطلاق والتقييد وغيرها من المعاني المتقابلة التي يتحتم مراعاتها شرعاً للخروج من الخلاف ورفع التضاد بين الأقوال والأحكام. فثبوت تلك المعاني في الشّرع لا يستقيم مع إرادته للاختلاف.

جـ ـ وجوب الاحتكام إلى «الدليل» عند كل ترجيح بين الدليلين المتعارضين؛ وهو ما يعني وجوب رفع هذا التعارض، الذي هو عين الاختلاف، والتطلع إلى «الوفاق» على أساس البحث عن الدليل المعقول المرجّح. وهو ما يجعل من غير الجائز أن يتخذ الإنسان موقف «المتخيّر» من المذاهب، يأخذ من كل منها ما وافق هواه، لا ما طابق الدليل...

وإذا ثبت علاوة على ذلك أن وجود «المتشابه» في لغة الشرع لا يعدو أن يكون ضرورة لغوية وليس قصداً إلى الاختلاف أو تمويهاً على المخاطب، مثلما أنّ القصد بالاجتهاد بذل الوسع للاقتراب من قصد الشّارع الواحد، فقد «ثبت أنّه لا اختلاف في أصل الشريعة، ولا هي موضوعة على وجود الخلاف فيها أصلاً يرجع إليه، مقصوداً من الشارع... إذ لو صحّ فيها فرع واحد على قصد الاختلاف، لصحّ فيها وجود الاختلاف على الاطلاق؛ **لأنه إذا صحّ اختلاف ما، صحّ كل الاختلاف**، وذلك معلوم

(139) الموافقات، جـ IX، ص 147-148؛ قارن بالاعتصام، جـ I، ص 356. أيضاً: عليش، فتح العلي المالك... مرجع سابق I، ص 64-78.

البطلان، فما أدّى إليه مثله»[140]!

وبهذا يعيد الشّاطبي لمفهوم «الدليل» قيمته في صلب المعرفة الشّرعية: حيث يجعل من اعتماد «البرهان» السبيل الأسلم لإدراك مقاصدها، ومن القطع واليقين أبرز خصائصها ومميزاتها، ومن الواقع العملي القريب والمباشر محكّاً للتعرف عليها والتحقق من نجاعتها. فتصير تلك الشريعة وتصير مقاصدها الضرورية وقواطع أدلتها اليقينية، الأرضية الأنسب لرفع الخلاف وإقامة أسس «الوفاق والتوفيق»؛ وذلك لن يتحقق أيضاً من دون إدراك **«أسرار التكليف»** وعقلنة أحكامه. وهذا ما حان أوان بيانه وأذنت المناسبة بيسط القول فيه...

(140) الموافقات، ج IV، ص 131؛ قارن بعناية الشاطبي بهذه المواضيع، نفس المصدر ج IV، ص 118-149، 220-222؛ ج III، ص 94-95، والملاحظ أن الشاطبي في نقده لموقف التلفيق بين رخص المذاهب. والركون إلى الهوى، لا إلى الدليل، يحرص أن يجعل من «رجل السلطة» السياسية، إحدى المكونات الأساسية الحاملة «لفقهاء السلاطين» على ذلك التلفيق والتخيير الاعتباطي..!

الفصل الثامن

المقاصد الكليّة و«عقلنة» التكليف

I ـ العالم «مزيج»

إن تأسيس الشاطبي لعلم مقاصد الشريعة، وعنايته البالغة بالجانب المنهجي في هذا العلم، وتأكيده في الأخير على وجوب تنزيله على مجاري العادات، قد مكّنه كلّ ذلك من إدراك ضرورة البقاء في مستوى الواقع القريب والممكن كما جعله يفتح عينيه على واقع لعل أبرز خصائصه أنه واقع «مزيج» لا تتمحّض فيه المصالح عن المفاسد[1]. الأمر الذي يضفي على مفهوم المسؤولية أو التكليف إشكاليته وعلى الاختيار والابتلاء دلالته الإنسانية. وعليه، إذا كان الغرض العام لعلم المقاصد إعادة النظر في الشريعة بما يفيد جلب المصالح ودرء المفاسد، فإن تحقيق ذلك يظل مرهوناً بإدراك ذلك الطابع الواقعي المتمثل في «الامتزاج بين الطرفين»[2]. وإلا فإن الطموح إلى جلب المصالح وتحصيلها خالصة مجردة من المفاسد، لا يعدو أن يكون طموحاً مثالياً صادراً عن رؤية لا تستقيم مع «مجاري العادات» ولا مع ما يجب أن يتوفر عليه رجل العلم من «فقه» بالواقع المعيش.

في ضوء الاعتراف بهذا الواقع «ممتلئاً»، فإن عناية الفقيه في الإسلام بجلب المصالح أو درء المفاسد يجب أن تتّجه إلى مراعاة الجانب «الغالب» في ذلك الواقع المزيج؛ «فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة، عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد»، وعلى أساسها وقع التكليف؛ مثلما أن هذا الأخير يتوجه به إلى

---

(1) انظر في القسم الثاني عناية كل من عزّ الدين بن عبد السلام والجويني بإبراز طبيعة الواقع «المزيج» من المصالح والمفاسد المتداخلة في العالم؛ وهنا نرى الشاطبي يحذو حذوهما في إشارته إلى هذه الإشكالية الواقعة.

(2) الموافقات، جـ II، ص 26.

النهي عن «المفسدة إذا كانت هي الغالبة... ليكون رفعها على أتم وجوه **الإمكان العادي**»[3]. فالتكليف إذن متجه إلى ما غلب عليه جانب المصلحة، فيقع الحثّ عليه والأمر به؛ أو جانب المفسدة، فيقع التحذير منه والنهي عنه. وذلك دون اعتبار لما قد يتولّد من قليل «المفسدة» في جنب المصلحة الراجحة، أو قليل «المصلحة» المصاحبة عادة للمفسدة الغالبة. وإلاّ وجب توارد الأمر والنهي على المحل الواحد، مراعاة للجانب الراجح والمرجوح معاً! وهو في ذاته شيء متناقض ومن باب تكليف ما لا يطاق، المرفوض شرعاً[4].

وعليه، فإن الاعتراف بهذا الواقع المزيج الذي يتمّ في ضوئه صياغة التكاليف الشرعية، يفرض أن تكون «الجهة المرجوحة [مفسدة كانت أو مصلحة] غير مقصودة الاعتبار شرعاً عند اجتماعها مع الجهة الراجحة»[5] التي إليها وحدها يتجه الطلب وعلى أساسها يقع التكليف؛ كما يفترض ذلك أيضاً خطورة الركون إلى «الأهواء» التي قد تدفع صاحبها إلى تغليب المرجوح على الراجح! أو الاعتناء بالمقاصد التبعية على حساب المقاصد الأصلية الضرورية[6]، أو استعجال اقتناء الشهوات دون مراعاة لضوابطها؛ خاصة إذا وضعنا في الاعتبار «أن المنافع والمضار عامتها أن تكون إضافية لا حقيقية»[7]، تتغير بتغير الأحوال والأشخاص والمواقف؛ ممّا يفرض بالضرورة إناطتها بضابط «معقول» يلتمس مصدره من المقاصد القطعية والكليات الشرعية المستقرأة شرعاً والمدركة عقلاً[8]. الأمر الذي يتطلب اعتبار تلك المقاصد «حجّة على الخلق»[9] وقاعدة يحتكم إليها، دون أن يكون من حق أحد ـ مهما علت منزلته ـ أن يقول «إني حكمت في هذا بكذا لأن طبعي مال إليه؛ أو لأنه يوافق محبتي ورضائي»[10]!

---

(3) نفسه، جـ II، ص 27.

(4) نفسه، جـ II، ص 27-28.

(5) نفس المصدر والجزء ص 32.

(6) نفسه، جـ I، ص 243-246.

(7) نفسه، جـ II، ص 39-40.

(8) نفسه، جـ II، ص 40-46.

(9) الاعتصام، جـ II، ص 337-338.

(10) نفسه، جـ II، ص 150، قارن أيضاً حول تقابل الشرع والهوى عند الشاطبي: الاعتصام، جـ=

II ــ مركزية المباح في الخطاب الشرعي وضرورة «التقلب في العيش»

وهكذا، وبالنظر إلى دوران المقاصد الشرعية حول جلب المصالح ودفع المفاسد، واعترافاً بذلك المزيج فيما بينها، ودفعاً لما يمكن أن يترتب عن هذا التداخل من تشويش وعماء معرفي، فقد تحتّم إعادة النظر في **مشكلة المشاكل** في الخطاب الشرعي، كما في كل خطاب سياسي، **مشكلة الأمر والطاعة**؛ وذلك في ضوء تلك المقاصد القطعية التي تشكل قاعدة «لعقلنة» الأحكام الشرعية، تسمح بإضفاء أكبر قدر من الضبط على التكليف الذي هو مناط أكثر المفاهيم الشرعية إجرائية، على رأسها مفهوم الوجوب والأمر والطاعة. وهي المفاهيم التي سبق وأن احتلّت منزلة خاصة في «مشروع البيان» عند الشافعي، ثم في أهم الأدبيات الأصولية بعده، كما لمسنا ذلك في الفصل الثاني من هذه الدراسة، ولا عجب، في هذا الانشغال الأصولي الدائم بتلك المفاهيم ما دام «الأمر والنهي ـ على حدّ قول الشاطبي ـ أوّل ما في الكتاب»، وأهمّ ما اعتنى القرآن بضبطه وتحديده[11].

غير أن المثير للانتباه أن الشاطبي لم يستهل تنظيره للأحكام الخمسة المعروفة بما تعوّد الفقهاء والأصوليون قبله أن يبدؤوا به من الحديث عن الواجب والمحرم، قبل غيرهما من الأحكام التكليفية الأخرى، وإنما هو قد اتّجه مباشرة إلى مفهوم «المباح»، فأولاه عناية خاصة جاعلاً من الحديث عنه **قطباً يتمحور حوله الحديث عن بقية الأحكام** الأربعة من الواجب والمندوب والمكروه والحرام. وقد أتى هذا الاهتمام فيما نظن لاعتبارين اثنين، أحدهما منهجي نظري والآخر عملي تطبيقي:

أ ـ فالمباح، كمفهوم، هو أكثر الأحكام الخمسة حاجة إلى التوضيح لإخراجه من **الغموض المعرفي** الذي يشكو منه، سواء في الكتب الأصولية أو حتى في تداوله اليومي في الحياة العملية. ذلك الغموض الذي يجعل معناه متردداً بين المندوب والواجب، من جهة، وبين المكروه والمحرم، من جهة

= I، ص 100-101، 144-145؛ ج II، ص 150-157، 293، 318، 326، 337؛ الموافقات، ج II، ص 37-38، 168-175.

(11) الموافقات، ج IV، ص 13.

ثانية. وهو تشويش قد يصير مفهوم المباح بسببه أكثر عرضة «للاستغلال» والتوظيف السلبي والميل به مع «الهوى» والسقوط في «الابتداع في الدين»، بعيداً عن مقاصد الشرع. وما أكثر ما تخرق ضوابط الشريعة على المستوى الفردي أو السياسي باسم هذا المباح! كما لمسنا ذلك في القسم الأول.

ب ـ هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الشاطبي سيتخذ من مفهوم المباح مناسبة أيضاً للتأكيد على ضرورة التكيف وحق «التقلب في العيش» ـ بتعبير الجويني ـ ممّا يجعل منه مفهوماً صالحاً، أكثر من بقية لأحكام التكليفية، للوقوف على بنية الخطاب الشرعي وضوابط أوامره وأهدافها العامة؛ خصوصاً إذا اعتبرنا أن الأصل في الأشياء الإباحة، حيث يمثل الوقوف على هذا الأصل في ضوء المقاصد الشرعية ضبطاً لسائر الأحكام الأخرى الطارئة....

1 ـ فليس غريباً إذن أن يستهل الشاطبي مراجعته النقدية لإشكالية الأمر والطاعة بتفصيله القول في مفهوم المباح، مفضلاً البداية هكذا بنقد موقف «متشدّد» من الأحكام الشرعية، عرف انتشاراً خاصاً بين الأوساط الصوفية وتسرّب، كرأي «شاذ»، إلى علم الأصول؛ يلحق المباح بمرتبة المكروه والحرام ويجعله، من ثم، مطلوب الاجتناب! نازعاً عنه طابع «التخيير» المتميّز به في الخطاب الشرعي....

ورغم «تفهم» الشاطبي لخصوصيات الخطاب الصوفي ومتطلبات «الاشتغال» فيه[12]. إلا أنه يصرّ، خلافاً لذلك، على تأكيد «أن المباح، عند الشارع، هو المخيّر فيه بين الفعل والترك، من غير مدح ولا ذمّ، لا على الفعل ولا على الترك»[13]. وعليه، فمن شأن إضفاء طابع «الوجوب» ـ وجوب الترك والاجتناب ـ على هذا المفهوم الشرعي أن يقرنه مباشرة بمفهوم «الطاعة» التي لا قيام لها إلا مع الطلب أو «الأمر»؛ وليس في المباح طلب الفعل ولا أمر بالترك! وإنما يتّجه الاعتبار فيهما إلى المقصد من الإقدام أو الإحجام المخيّر

---

(12) نفسه، جـ I، ص 353-358.

(13) نفسه، جـ I، ص 109.

بينهما. ومن ثم، إذا لم يراعِ الشارع الفعل ولا الترك في المباح، لم يكن ليرتب عليهما مدحاً ولا ذمّاً، ولا رفع درجة المتعلق بهما[14].

لهذا، وعلاوة على أن من شأن إصرار البعض على إلحاق المباح بمرتبة الإلزام الشرعي بالترك، والطاعة فيه، أن يجعل حديث الشارع بعد ذلك عن المباح بلا معنى ونوعاً من العبث، وأن يلحق بتصنيف الأحكام الشرعية التكليفية «غموضاً معرفياً» وتشويشاً لا يستقيم مع الوضوح والتمييز، المطلوب توفره في مثل هذه الأحكام؛ علاوة على كل هذا، فإن من شأن، هذا الإصرار من جهة أخرى أن يوهم «المكلّف» بتعارض المباح مع إمكانية الوفاء بالواجبات أو المندوبات، واقتراب فاعله من اقتراف المكروهات «وبعضها يجرّ إلى بعض، إلى أن تهوى بصاحبها في المهلكة...»! وهو في رأي فقيهنا **موقف «متشدد»**، لا حجة فيه ولا يسلم من «التنطع» المنهى عنه شرعاً، وصادر عن غفلة عن المفهوم الشرعي للمباح وعن وظيفته المقصدية؛ علاوة على كونه يخلط بين طبيعة هذا المفهوم وبين العوارض الخارجية التي يمكن أن تحوّله عن مقصوده الأصلي؛ وهي في واقع الأمر عوارض قابلة الورود حتى على الواجب المطلوب شرعاً والذي قد يصير بسببها «ذريعة» إلى الحرام كما هو معهود ومشاهد[15].

وبهذا الصدد إذا كان الحديث ممكناً عن «الذرائع» التي يتوسل بها إلى المصالح أو المفاسد، ورغم طبيعة «التخيير» القائمة في مفهوم المباح والتي تجعله غير خاضع في أصله لطلب الفعل، وبعكس ادعاء ذلك الموقف المتشدّد؛ فإن الإقبال على المباح قد يصير ذريعة ووسيلة ناجعة لجلب مصالح شرعية مطلوبة الفعل، كجمع المال وإنفاقه فيما تعمّ منفعته. بل إن الشارع ليعتبر في «مجامعة الأهل أجراً، وإن كان [الإنسان] قاضياً لشهوته»[16]! اعتباراً لما يترتب على هذا المباح من حفظ النسل، ولما يتضمنه أيضاً، وبالضرورة، من ترك حرام يقابل ذلك المباح. **لأجل هذا استوى المباح**

---

(14) نفسه، ج I، ص 109-111.

(15) نفس المصدر والجزء، ص 113.

(16) نفسه، ص 114.

والواجب في ميزان الشرع وفي التكليف بهما، والاضطلاع بمسؤولية «الاختيار» في الأول والإلزام والامتثال في الثاني. ومن هذا المنظور لا يستبعد أن يتحول الإصرار على الزهد في المباح وتعمد تركه، إلى رفض لنعمة الله وغفلة عن ضرورة التقلّب في العيش، وتسلّط، من جهة أخرى، على الأحكام الشرعية. وذلك بالأولى موجب لمؤاخذة هذا الموقف المتشدّد ومساءلته: «لم تركته (= المباح)؟ ولأيّ وجه [معقول] أعرضت عنه؟ وما منعك من تناول ما أحلّ لك»[17]؟!

غير أن التشدد في الأحكام التكليفية قد يتخذ أسلوباً آخر في تبرير مشروعية «تسلطه»، حينما يلجأ إلى الاستنجاد «بالسّلف» والاحتجاج بمواقفهم واختياراتهم الأخلاقية «كسلطة مرجعية» وكنماذج مقنّنة للسلوك والعمل، عُرف عنها «الورع» باجتناب وترك المباح ورفض «التقلب في بالعيش»، «كترك الترفه في المطعم والمشرب والمركب والمسكن»[18]. وحيث إن الحكايات تضافرت حول زهد السلف في مثل هذا، فقد ترجّح وجوب ترك المباح، من حيث إنهم لم يروا فيه طاعة، فاجتنبوه. فتحقق أن اجتناب المباح هو عين الطاعة!

إلا أنه، وبالرغم من نفوذ «سلطة السلف» في زمن الشاطبي، فإن هذا الأخير لم يتردد في رفض هذا النوع من القول الخطابي معتبراً إياه عارياً بذاته عن البرهان وعن القطع، ومن حيث استناده على محض «**حكايات** أحوال؛ فالاحتجاج بمجرّدها من غير نظر فيها لا يجدي»[19]! خاصة إذا كانت هذه الحكايات مدفوعة بما هو أقوى منها دلالة في سيرة الرسول ﷺ الذي كان يُقبل على المباح ويظهره. ويدعو إليه وينسبه إلى سنته وينهى عن تعمّد تركه... وهذا ما أثر عن الصحابة والتابعين؛ اللهم إلا ما كان من زهد بعضهم في المباح إذا كان في إتيانه تفويتاً لمزيد خير أو لعزيمة مثاب عليها، أو لكونه ذريعة إلى ممنوع. فيتم ترك المباح عندئذ، لا لذاته «بل لأمور خارجة؛

(17) نفسه، ص 115-117.

(18) نفسه.

(19) نفسه، ص 118.

وذلك غير قادح في كونه غير مطلوب الترك» في الشريعة[20].

وإذا تبيّن هكذا أن نموذج «السّلف» شاهد على بطلان هذا الموقف المتشدّد، فإن مفهوم «الزهد» الذي ترسّخ هو الآخر كنموذج في عصر الشاطبي وكممارسة شائعة بين رجال التصوّف الذين صار يزخر بهم العالم الإسلامي، هذا المفهوم لا يشهد بذاته على مشروعية ذلك الموقف في تبرير «وجوب» ترك المباح. وبخلاف هذا الموقف، يرى الشاطبي أنَ **مدلول الزهد في الإسلام لا يفيد أبداً الزهد في الحلال أو المباح**، بل هو بالتحديد وفي أصل إطلاقه، زهد فيما كان مكروهاً أو محرماً في الشريعة. وها هو «أزهد البشر ﷺ، لم يترك الطيّبات (= المباحات) جملة إذا وجدها؛ وكذلك من بعده من الصحابة والتابعين، **مع تحقّقهم في مقام الزهد**»[21]!

2 ـ من جهة أخرى، فإن إمام غرناطة يرى في كثير من اعتراضاته هذه ما يصلح أن يوّجه إلى ذلك الموقف الآخر المقابل الذي يميل، بعكس الموقف المتشدد السابق، إلى إدراج **فعل المباح** ضمن الوجوب الشرعي، والذي يزعم أن الإقدام على المباح يتضمن بالضرورة إحجاماً عن الحرام؛ وحيث إن هذا الإحجام واجب شرعاً، فالإقبال على المباح وفعله واجب تبعاً لذلك، **ولا تخيير فيه**! إلا أن هذا الموقف لا يخلو هو أيضاً من تشدّد، لكونه يخلط، كما يلاحظ الشاطبي، بين ماهية الحكم الشرعي وبين مستلزماته؛ ممّا يصعب معه التمييز بين المباح وبين غيره من أحكام الوجوب والندب والكراهة والتحريم. وهو أمر بخلاف وضع الشريعة وبعيد عن يقينية ووضوح أحكامها.

وبهذا يتبين أن المباح في الخطاب الشرعي يظل مندرجاً تحت مبدأ **التخيير**؛ إلا أنه قد يتفق له أن يكون خادماً لأصل ضروري أو حاجيّ أو تكميلي، فيصير حكمه عندئذ حكم هذه المقاصد الكلية، خاصة عند مراعاة الاختلاف النوعي بين البعد الفردي والبعد الجماعي للأحكام التكليفية؛ حين

(20) نفسه، ص 119-112.

(21) نفسه، ص 122-123.

يصبح المباح ـ في حق الفرد ـ مطلوباً بالكل (في بعده الاجتماعي) إما على جهة الندب[22] أو على جهة الوجوب[23]؛ كما قد يصبح منهياً عنه بالكلّ (عند الإكثار منه والإسراف فيه) على جهة الكراهة[24] أو التحريم[25].

إذا كانت هذه «**الرؤية الكلية**» تصوّر المباح هكذا خاضعاً للأحكام التكليفية الأخرى، دون أن يفقد هويته، مع ذلك، كفعل للتخيير؛ فكذلك الأمر فيما إذا اختلط المباح بالحاجة أو الضرورة الشرعيتين، ولحقته مع تلك الضرورة أو الحاجة مفسدة، فإن هذه الأخيرة لا يمكن أن تكرّ على أصل الإباحة بالإبطال؛ ما دام مراعاة الضرورة ورفع الحرج مقصدين شرعيين يقتضيان إلغاء الاعتبار للمفسدة المرجوحة في جنب المصلحة الراجحة[26]، كما يتطلبان عدم تكليف ما لا يطاق. وعليه، ومراعاة لعموم البلوى، لا بد للإنسان من الإقبال على هذا المباح المضطر إليه، اضطرار ضرورة أو احتياج، «لكن مع الكفّ عمّا يستطيع الكفّ عنه؛ وما سواه فمعفوّ عنه» لا تعلق له بالأحكام التكليفية[27]. خاصة وأن ترجيح «الأصل» على «الغالب» في الأشياء له اعتبار قوي لدى الشاطبي، مثلما هو الشأن لدى الجويني أيضاً[28]. إلا أن الشاطبي لا يفتأ يؤكد بمناسبة هذا التداخل بين المباح ومفهومي الضرورة والمفسدة، أنه بالرغم من دوران المباح في أصله حول حظ المكلّف، فإن من شأن ضوابط وعوارض هذا المباح، وصيرورته مطلوباً بالكل، أن يجعله «خارجاً عن محض اتّباع الهوى» منضبطاً تحت أحكام التكليف معقولة المعنى[29].

---

(22) كالتمتع بزينة الحياة وطيباتها فيما جاوز الضروريات والحاجيات.

(23) من قبيل الإقدام على الزواج وممارسة صنوف البيع والشراء... قارن هذا الموقف بما يشبهه عند الجويني، الغياثي، فقرة: 742-743.

(24) نهي الكراهة كالإسراف في اللعب، ونهي التحريم كسائر الخصال المتجاوز عنها لصغرها، ولكن المداومة عليها قد يصيرها كبيرة.

(25) الموافقات، ج I، ص 130-133؛ ص 142-143.

(26) نفسه، ص 181-182.

(27) نفس المصدر، ج III، ص 231-232؛ قارن ج I، ص 160-166.

(28) نفسه، ج III، ص 233؛ قارن بالجويني حين تنظيره لهذه المسألة. الغياثي، فقرة: 653-660.

(29) الموافقات، ج I، ص 146-147.

3 ـ هذا، وإذا أمكن إدراك أهمية المباح، من بين الأحكام التكليفية، وانتقاله هكذا إلى مرتبة الوجوب بفضل تلك الرؤية الكلية، مراعاة **لبعده الاجتماعي** ولقاعدة «تنزيل العلم على مجاري العادات»؛ فإن نفس الأمر ينطبق على «المندوب» الذي يتحول من حكم مرغّب فيه على المستوى الفردي والذاتي، إلى حكم «واجب بالكل» على المستوى الاجتماعي؛ مراعاة لمقاصد الشرع الكلية وللمصالح الضرورية التي يُتوسل إليها بالمندوبات الشرعية، ودفعاً للمفاسد المحققة المترتبة عن الإهمال والترك الجماعي المقصود لتلك المندوبات جملة؛ كما هي الحال بالنسبة للندب الواقع على الزواج في حق الفرد، والذي يتحول إلى وجوبٍ في حقّ الجماعة حفاظاً على النسل واستمرار المجتمع[30]. ولأجل هذا وجب اعتبار المندوب في ذاته «خادماً للواجب، لأنه إما مقدمة أو تذكار به[31]. وهو ما يقتضي اعتبار المندوب في ذاته آكد في «الفعل» من المباح المحصور في دائرة التخيير[32].

إلا أنه رغم هذه القيمة الإيجابية لمعنى المندوب، وكما هو الأمر بالنسبة لمفهوم المباح، فإن الشاطبي لا يغفل عن خطورة تحويل ماهية المندوب في الخطاب الشرعي، حينما يقع البعض في «تشديد» آخر يتمثل في الإصرار على إلحاق المندوب، بصفة دائمة ومطلقة، بمرتبة الوجوب المفضية إلى الالتزام به على الدوام.. وهو في رأي فقيهنا نوع من التشديد، بل هو **شكل من أشكال «التسلط»** على الرقاب، لا تتبيّن خطورته إلا إذا أدركنا غنى الخطاب الشرعي بالمندوبات، خاصة على مستوى السنّة النبوية؛ **فيصير «الإلتزام» بكل مندوب من باب «الحرج» المرفوض شرعاً** والمعارض بمفهوم مركزي في هذه السنة، وهو مفهوم «التيسير»؛ بل إن هذه السنّة طافحة بالمواقف الفعلية والقولية التي حرص فيها الرسول ﷺ أن ينهى بواسطتها عن بعض المندوبات، خوفاً من اعتقاد الالتزام بها[33] والخلط بينها وبين الواجبات المحدّدة شرعاً.

---

(30) نفسه، جـ I، ص 132-133.

(31) نفس المصدر والجزء، ص 151.

(32) نفسه، جـ III، ص 321-324.

(33) نفس المصدر والجزء، ص 321-324.

ويجب القول إن هذا ما وعاه جيداً كثير من الصحابة، حينما صاروا يبيّنون، بالقول والفعل، **خطورة إلحاق بعض السّنن، حتى وإن كانت مؤكّدة، بمرتبة الوجوب**؛ كما هي الحال بالنسبة للخليفتين الأولين اللذين «كانا [مثلاً] لا يضحيّان، مخافة أن يرى الناس أنها واجبة. وقال بلال: لا أبالي أن أضحي بكبش أو بديك»[34]! ومع أن بعض هؤلاء كان ميسوراً فقد تعمّد أن يترك الالتزام بهذه السنّة «مخافة أن يظن الجيران أنها واجبة». وهذا نوع من أنواع «سدّ الذرائع» الممكن مراعاته في مثل هذه المواقف. خاصة إذا علمنا أن هذا باب واسع لتسرّب «البدع» إلى صلب العلم وحقيقة الدين، وهو ما يجوز اعتباره «تسلطاً» وتقنيناً زائداً أو نوعاً من «الذّبح» الواقع بالإنسان! على حدّ تعبير الإمام مالك[35].

وإذا كان الصوفية قد أُثر عنهم، بهذا الصدد، إلحاقهم المندوب بمرتبة الواجب، فإن الشاطبي رغم كونه يبدي تفهماً لتبريراتهم الأخلاقية، مؤكداً أنه «لا عتب عليهم في ذلك» الإلحاق للمندوب بالواجب، أو للمباح والمكروه بالحرام؛ إلا أن هذا التفهم عنده مشروط بكون هؤلاء حريصين على «كتم أسرارهم» وتبريراتهم لمجاهداتهم الأخلاقية عن الجمهور من الناس[36]! وإلا فإن من شروط المندوبات، حتى ما كان منها مؤكّداً تميّزها عن الواجبات، مثلما أن من شروط المكروهات «أن لا يسوّي بينها وبين المحرّمات ولا بينها وبين المباحات»[37].

4 - كل ذلك يعني، من جهة أخرى، أن مراعاة الفقيه لشروط «تنزيل العلم» جعلته ينتبه إلى قيمة «ضبط القول» في الأحكام التكليفية ووجوب التمييز فيها بين ما يكون منها مطلوب الفعل، بحكم أصله وقصده الأول ووضعه الشرعي، وبحكم اتساع قاعدته التطبيقية - كما هي الحال في أصل أحكام الوجوب والندب والإباحة - لكنه ينقلب إلى مطلوب الترك «بالقصد الثاني»، بسبب ما يترتب عليه من مفاسد طارئة وتصرفات خارجة عن حقيقة الحكم الأصلي، الذي قد يصير ضحية الإسراف الأخلاقي أو الاستغلال. وبعكس هذا فإن ما هو مطلوب الترك بالقصد الأول من أحكام الكراهة أو

---

(34) نفسه، ص 324-325.

(35) نفسه، ص 332-333.

(36) نفسه، ص 335؛ قارن ص 239-240.

الحرام (كأكل الميتة للمضطر مثلاً) قد يصير بالقصد الثاني ولأمور طارئة أيضاً ومصالح محكّمة، مطلوب الفعل، خلافاً للقصد الأول والأصلي الذي لا يرتفع، مع ذلك، **كي يبقى الوضوح سائداً في أصل الأحكام** التي تبغي الابتعاد عن الشوائب، مع مراعاة ما قد يطرأ عليها من اعتبارات تظل دائماً مؤقتة تستدعي التكيف معها في ضوء المقاصد الشرعية الكلية[38].

والجدير بالإشارة إليه، أنه رغم مؤاخذة الشاطبي للإمام الرازي بسبب موقفه الكلامي «الأشعري» من مشكلة التعليل، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فإنه من جهته يلجأ، هو أيضاً إلى نظرية الكسب الأشعرية ـ وهي حاضرة لديه في أكثر من مكان ـ محاولاً توظيفها، بجانب نظرية «العادة» الأشعرية كذلك، في إطار دفاعه عن معقولية التكليف وإعلائه من شأن قاعدة التيسير الأصلية في الخطاب الشرعي والمهيمنة على الأحكام التكليفية. ذلك أنه بالنظر إلى واقع «المزيج» المهيمن على الموقف الأخلاقي للإنسان، كما رأينا ذلك آنفاً، واعتباراً للعناصر المتشابكة في هذا الموقف، ابتداء من حالة النزوع والإرادة والفعل، إلى حالة تحقق مسبّباته في الواقع الخارجي... فإن الإبقاء على عناصر ذلك التكليف الشرعي واضحة ومعقولة، يقتضي ضرورة تحمّل الإنسان مسؤولية أفعاله «كأسباب» واقعة تحت مقدوره، دون «مسبّباتها» التي يُقصد ويُتوسل إليها بتلك الأفعال والأسباب. وذلك في رأي الشاطبي راجع إلى أمر واضح وبسيط، وهو رجوع تعلّق تلك المسبّبات ـ وهي «نتائج» متحقّقة في الوجود الخارجي ـ «بشروط» موضوعية مستقلة عن إرادة المكلّف؛ فلا يجوز من ثم أن يُعتبر هذا الأخير «مسؤولاً» عنها، لأنها غير واقعة تحت قدرته واختياره؛ وإلاّ كانت هذه المسؤولية من باب تكليف ما لا يطاق! وحيث إن تلك المسبّبات متعلقة بشروطها الموضوعية المستقلة، فهي راجعة مباشرة إلى «فعل الله وحكمه، لا كسب فيه للمكلّف» كما قررت ذلك النظرية الأشعرية[39]...

وإذا كان الشاطبي، ومن خلال هذا التمييز بين الأسباب والمسبّبات،

---

(38) نفسه، ص 216-239.

(39) نفسه، ج I، ص 190-191.

يهدف إلى تأكيد قيمة «التزام» المكلّف بمسؤوليته، دون أن تؤثر فيه العوارض الخارجية المتشابكة العناصر والمستقلة عن قدرته، والخاضعة لمنطق آخر غير منطق إرادته[40]، فإن هذا الالتزام لا ينفي عنده ضرورة «القصد» إلى المسبّبات التي رتّبها الشارع على تلك الأسباب والأعمال. فمهما يكن استقلال المسبّبات عن مقدور المكلّف، فإن هذا الأخير لا تتبيّن له قيمة التزامه بتلك الأحكام إلا باعتبارها موضوعة في الخطاب الشرعي كأسباب «معقولة المعنى»، ومجعولة من وجهة نظر الشرع نفسه، ومن الناحية المبدئية، مقدمات لمسبّباتها؛ و«وإذا كان كذلك، لزم من القصد (أي قصد الشارع) إلى وضعها أسباباً، القصد إلى ما ينشأ عنها من المسبّبات»[41]؛ دون أن يعني هذا أن التكليف شامل لهذه المسبّبات؛ فهي خارجة كما قلنا عن مقدور المكلّف، وإن كان يجب عليه اتخاذ تلك المقاصد والمصالح والمسبّبات هدفاً له ومقصداً «أخلاقياً» لأفعاله.

وليس بالمهم، بعد هذا الشرط، أن «يبرّر» المكلف إلتزامه بالأحكام التكليفية بكونه طامحاً لتحقيق تلك المقاصد المسبّبة والمصالح الشرعية المستجلبة من تلك الأحكام؛ أو بكونه ـ بخلاف ذلك ـ واقفاً فقط عند حدود الأمر الواقع في تلك الأحكام، مراعياً فحسب وجوب الطاعة فيها والإمتثال لها و«صدق التوجّه» إلى الله بها، واتخاذها سلّماً إلى الترقي «لمقام القرب» من المسبّب الأوحد[42]. فكما أن هذا الموقف الأخير، والذي يشيد به الشاطبي[43] طويلاً، يقوم على إقرار بحقيقة المسبِّب الراجع في الأخير إلى الله، واعتراف «بالكسب» المنسوب للمكلَّف؛ فكذلك الموقف الأول، فيه أيضاً «إلتفات إلى العادات الجارية» وإلى المصالح المرعاة شرعاً والمتوقّعة، عادة، عن الأعمال (= الأسباب) التكليفية، مع اعترافه ـ كالموقف الآخر ـ

---

(40) نفسه، ص 193.

(41) نفسه، ص 195.

(42) نفسه، ص 205.

(43) نفسه، ص 219-227. ويستند الشاطبي في هذا بشكل واضح على الأدبيات الصوفية المعروفة، واعتماده أوضح على كتابات الغزالي. وقارن أيضاً بالموافقات، ج IV، ص 239-242 حيث يدافع الشاطبي عن مشروعية التزام الصوفية بالعزائم، دون الرخص.

بأن المسبَّب يتم «عند» الفعل أو السبب، لا به، وفقاً للنظرية الأشعرية في ذلك»[44]. خاصة وأن سنة الله في هذا العالم جعلت «المسبَّبات [= المصالح] في العادة تجري على وزان الأسباب في الاستقامة أو الاعوجاج»[46].

وبهذا يتلخص للشاطبي أن الالتزام بالتكاليف الشرعية يتضمن إقراراً بعلاقة «مناسبة» ومعقولية المعنى بين الأفعال المشروعية، الواقع عليها التكليف، وبين جلب المصالح ودفع المفاسد «فما عظّمه الشرع في المأمورات، فهو من أصل الدين؛ وما جعله دون ذلك؛ فمن فروعه وتكميلاته؛ وما عظّم أمره في المنهيات، فهو من الكبائر؛ وما كان دون ذلك فهو من الصغائر. **وذلك على مقدار المصلحة أو المفسدة**»[47].

هكذا تكون مراجعة الشاطبي لموقع الأحكام التكليفية، خاصة، في الخطاب الشرعي قد أبانت عن مقدار ما تتمتع به تلك الأحكام كلها من **قابلية للضبط**، ممّا مكّن الإمام الشاطبي أن يرتفع بها إلى مستوى من التجريد والتعميم والمعقولية، والقطع الناشيء عن كل ذلك؛ ممّا يسمح بإضفاء سلطة «الإلزام» على تلك الأحكام واستقلالها عن الأهواء ويمنع التوظيف السلبي لها. وإذا نجح الشاطبي في إزاحة «الغموض المعرفي» عن المباح، فقد صار هذا المفهوم يشدّ إليه باقي الأحكام التكليفية الأخرى، كما صار دوره ذا أهمية في **تمكين المكلّف من التكيّف مع ضرورات الحياة المتنوعة**. وذلك بفضل إبراز الشاطبي لأهمية هذا المفهوم داخل الخطاب الشرعي، بعيداً عن كل «تشدّد» يميل به نحو التسلّط أو الاستغلال.

وقد أكد الشاطبي أن المباح، ومن ورائه سائر الأحكام التكليفية، مجال واسع لجلب المصالح ودرء المفاسد و«للتقلب في العيش». وإذا كان هذا المباح قائماً على أساسٍ من «التخيير»، فإنه مع ذلك يُرسَل أو يُقيّد مراعاة

---

(44) نفسه، ج 1، ص 201-202.

(45) نفسه، ص 196-199.

(46) نفسه، ص 232.

(47) نفسه، ص 213.

للمصلحة العامة واعتباراً للمقاصد الشرعية المؤسِّسَة لها. وفي ذلك ما يجعل من هذه **المقاصد الشرعية القطعية، الأساس المراعي في إصدار تلك الأحكام** والقاعدة المرجوع إليها في جلب المصالح ودرء المفاصد والتكيّف مع مجاري العادات... **فكيف تؤسس هذه المقاصد القطعية تلك الأحكام الشرعية؟ وكيف تسري «المعقولية» على تلك المقاصد كما سرت على تلك الأوامر والأحكام الشرعية؟**

III ــ المقاصد الكلية كقاعدة للأحكام الشرعية

إذا كان صاحب **«الموافقات»** لا يتأخر في كل مناسبة عن تأكيد أطروحته الكبرى القائمة على أساس دوران تلك الأحكام الشرعية ـ تكليفية كانت أو وضعية ـ على جلب المصالح ودرء المفاسد، في ضوء **«الكليات العقلية»** المحصورة بين الوجوب والجواز والاستحالة... فإن تأسيس تلك الأطروحة وتمامها لا يكون إلا بإرجاع تلك الأحكام وإقامتها، من جهة ثانية، على **«كليات شرعية»** تمثّل المقاصد الضرورية، التي إذا ارتفعت إرتفع معها وتعطل كل تكليف، و«إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود ـ أعني ما هو خاص بالمكلّفين والتكليف»[48]!

1 ـ وعليه، إذا كنا قد أثبتنا في الفصل الأخير، القيمة المنهجية للاستقراء في الوقوف على طبيعة الخطاب الشرعي، فإن هذا الاستقراء مفض في النهاية إلى حصر المقاصد الكلية الشرعية في أقسام ثلاثة لا تعدوها؛ وهي المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية التي وقعت الإشادة بها في أولى مقدمات الموافقات. غير أن ممّا يزيد في تعميق حضور هذه المقاصد ويقويّ جانب الاعتبار الدائم لها، أنها ليست مجرّد مفاهيم ومقاصد تُستنبط فحسب من الخطاب الشرعي وتُستقرأ من جزئياته؛ ولكنها ـ علاوة على ذلك ـ مقاصد تستنبط وتستقرأ من ظروف الحياة اليومية المعيشة ومن جزئيات عاداتها «المستقرة»؛ ممّا يجعل مجال تلك **المقاصد في مثل اتّساع الحياة،** كما أنه في مثل اتّساع الشريعة. وسواء تعلق الأمر بمجال العبادات أو العادات أو

(48) الموافقات، جـ II، ص 17.

المعاملات، فإنها لا تخلو من مراعاة تلك المقاصد بما يقيم أركان هذه الأخيرة ويحفظها من جانب الوجود؛ مثلما تراعى نفس المقاصد في مجال الجنايات بما يدرأ عنها أسباب الخلل ويجنّبها عوامل الزوال والعدم.

أ ـ وهكذا فمن بين تلك المقاصد المستقرأة من الشرع ومن الواقع المعيش ما هو من قبيل «الضروريات» التي لا تستقيم، مع افتقادها، حياة فردية أو جماعية، ويستحيل تقدير تخلفها وجوداً أو تصوراً. لأجل هذا فهي لا تعدو خمسة مقاصد ضرورية قطعية، شاملة لحياة الإنسان ضابطة لأبعادها الخُلقية والفكرية والمادية والمجتمعية؛ وهي تلك المحصورة في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال[49]، والتي يحاول الشاطبي التأصيل لوجودها في الخطاب الشرعي بإرجاعها إلى فترة انبثاقه على العهد المكيّ؛ حيث يبيّن **الاستقراء** مبلغ عناية الآيات المكيّة بتقرير تلك المقاصد الضرورية بما يحفظ وجودها ويدرأ عنها عوارض الزوال والفساد[50]، مثلما يبيّن نفس الاستقراء استرسال ورود التكاليف الشرعية في الفترة المدنية بما يخدم تلك المقاصد ويندرج ضمنها. وفي ضوء هذا يقرر الشاطبي أن «معنى الخطاب المدني، في الغالب، مبني على المكيّ، كما أنِ المتأخّر من كلّ واحد منهما مبني على متقدمه؛ **دلّ على ذلك الإستقراء**»[51]. وحفاظاً على وحدة النصّ الشرعي، يحرص الشاطبي على أن يرى في أنواع السنّة وفي مواقف الرسول ﷺ «بياناً» مفصّلاً لما أُجمل في الكتاب من مقاصد ضرورية أو حاجية أو تحسينية أو تكميلية. ومن ثم «كملت قواعد الشريعة في القرآن وفي السنّة، فلم يتخلف عنها شيء؛ **والإستقراء** يبيّن ذلك»[52]. وفي هذا ما يجعل التكاليف الشرعية آخذ بعضها ببعض في منظومة، يشكّل سياقها العام معياراً للفهم وميزاناً للعمل[53].

---

(49) نفسه، جـ III، ص 47.

(50) نفس المصدر والجزء، ص 46-50.

(51) نفسه، ص 406.

(52) الموافقات، جـ IV، ص 407.

(53) نفسه.

ب ـ أما ما هو واقع من تلك المقاصد الكلية في مرتبة «الحاجيات»، فهو ما جاز تصور تخلّفه وإهماله من المصالح، من غير أن يلحق ذلك بمجال التكليف، في العبادات أو العادات أو المعاملات أو الجنايات، فساداً واضحاً تنخرم معه شروط الحياة الضرورية؛ وإن كان من شأن هذا الإهمال عادة، أن يلحق بالمكلّف «حرج» ومشقة، حيث يفضي إهمال المقاصد الحاجية إلى الحرج والضيق المتوقّع غالباً من عدم الاعتبار لها. وبذلك تصير المشقة أو الحرج المرفوع شرعاً دليلاً مستمراً للتعرف على الحاجيات وعلى وجوب إشباعها ومراعاتها في التكاليف.

جـ ـ في حين أن المقاصد التحسينية، وإن كان إهمالها لا يلحق بالمكلف ما يلحقه به إهمال الضروريات أو الحاجيات من فساد أو حرج ومشقة، إلا أنها مقاصد لها سند من محاسن العادات ومكارم الأخلاق؛ فهي مندرجة، ولو «بالقصد الثاني»، في النوعين السابقين من المقاصد، خادمة لهما، ممّا يستوجب اعتبارها من هذين الوجهين. ويندرج ضمن هذه المقاصد التحسينية التقرب بالنوافل، في العبادات؛ أو التزام أنواع الطهارت، في العادات؛ أو الزيادة على مقدار الواجب في الإنفاق، في باب المعاملات؛ والعفو في باب الجنايات[54]...

هذا، وإذا لم يكن تخلّف هذه المقاصد الكلية التحسينية ليرجع بالبطلان على المقاصد الضرورية والحاجية، لنزول التحسينيات عن مرتبة الحاجة أو الضرورة؛ فكذلك الشأن، وبكيفية أولى، بالنسبة «لمقاصد تكميلية» أخرى، تُعتبر كالتّتمة لكل صنف من تلك المقاصد الكلية الثلاثة؛ من حيث إن هذه المقاصد المتمّمة، رغم طابعها التكميلي، تمثّل تمهيداً طبيعياً لمراعاة تلك المقاصد الكبرى من جانب الوجود؛ أو ذريعة لحفظها من العدم؛ أو لكونها صورة يتمّ بها القصد الشرعي على أفضل وجه ممكن، ضرورياً كان هذا القصد أو حاجياً أو تحسينياً.

2 ـ ذلك ما تعلق بالمقاصد الشرعية في ذاتها؛ غير أن طبيعة «المزيج» الذي سبق أن وقفنا على مبلغ هيمنته على الحياة الإنسانية، يجعل تلك

(54) نفس المصدر، جـ II، ص 8-12.

المقاصد تعرف تداخلاً يستوجب ضبطاً للعلاقة بينها وتحديداً **لسلّم من الأولويات** يوضّح مناط الاعتبار لها.

أ ـ فإذا كان الغرض متجهاً منذ البداية عند الشاطبي إلى جعل التكاليف الشرعية «معقولة» المعنى، فإن هذا الوصف يسري بالأولى على هذه المقاصد التي تقوم بينها «علاقة منطقية»، تجعل أدناها خادماً لأعلاها في المرتبة، دون أن ترجع مراعاة المكمّل الأدنى على أعلاه وأصله بالإبطال والنقض؛ وإلا تضمن هذا الإبطال للأصل إبطالاً للفرع بالضرورة! «وهذا محال لا يتصور، وإذا لم يتصور لم تُعتبر التكملة، واعتُبر الأصل من غير مزيد»[55]؛ الأمر الذي يستوجب مراعاة المقاصد الضرورية قبل الحاجية والتحسينية والتكميلية، دون أن يؤدي اختلال الثلاثة الأخيرة أو تخلفها إلى ارتفاع الضروريات التي هي أصل لها جميعاً[56].

أما على مستوى التكليف، فإن هذا يقتضي أن علاقة الأحكام الشرعية بهذه الأنواع من المقاصد «لا تجري في التأكيد [عليها] مجرى واحداً، وأنها لا تدخل تحت قصد واحد»[57]؛ وإنما التأكيد بالتكليف على قدر المقصد موضوع الطلب، وهو الذي يعطي لكل تكليف أو «أمر» معناه ودلالته وتميّزه عن باقي الأوامر الأخرى الدائرة بين الوجوب والندب والإباحة. وإذا كان في هذا إشارة إلى قيمة «تنزيل العلم» ومراعاة الواقع، وضرورة التمييز بين مستويات أنواع المقاصد الشرعية سابقة الذكر؛ فالتمييز حاصل حتى داخل المقاصد الضرورية[58]، التي رغم توقف الوجود على حفظها ودوران التكليف على رعايتها جميعاً، إلا أن الضرورة قد تُلجىء مثلاً إلى إهمال المال في جانب النفس، أو إهمال هذين في جانب الدين ومصلحة الجماعة... وكل ذلك جلباً للمصلحة الراجحة ودفعاً للمفسدة المرجوحة[59]. ولا ينسى الشاطبي أن يؤكّد بهذا الصدد دور **«الإستقراء المعنوي»**

---

(55) نفسه، ص 14.

(56) لقد سبق أن عالجنا في القسم الأول البعد السياسي لإشكالية هذه التراتبية بين المقاصد الشرعية في الخطاب الأصولي، قارن أيضاً بالموافقات، جـ II، ص 15-18.

(57) الموافقات، جـ III، ص 209.

(58) نفسه، جـ III، ص 209-210.

(59) من هنا جواز اقتراف الزنى لمن أكره عليه، خوفاً على نفسه من القتل أو المخمصة. انظر: الموافقات جـ II، ص 298-299؛ الاعتصام، جـ II، ص 38.

في ضبط مستويات المقاصد الشرعية، وتميز أنواع التكاليف بفضل اتباع المعاني والدلالات، لا بمجرد الوقوف على المباني والألفاظ، «وما حصل لنا الفرق بينها - يقول الشاطبي - إلا بإتباع المعاني والنظر إلى المصالح، وفي أيّ مرتبة تقع **بالإستقراء**»[60].

ب - غير أنه رغم أولوية المقاصد الضرورية، فإن العلاقة الجدلية بينها وبين كلّ من الحاجيات والتحسينيات تجعل من تعمّد إهمال هذين الأخيرين وإسقاط الاعتبار لهما ينسحب أثره على المقاصد الضرورية المتعلقة بهما؛ هذا التعلق الذي يجعل من التحسينيات سياجاً وحمى للحاجيات، ومن هذه ذريعة لحماية وحفظ الضروريات؛ فكان في الإخلال بالحاجيات والتحسينيات ما يُلحِق بعض الخلل بالضروريات أيضاً؛ خاصة إذا اتّسعت رقعة هذا الإخلال أو الخرق والإبطال، فإنها تصير بمثابة إسقاط مقصود وإلغاء مبيّت للمندوب رأساً، مع أن هذا المندوب قد يصير من منظور كلّي وفي بعده الاجتماعي «واجباً بالكل»، يتحتّم مراعاته؛ كما قد تصير الحاجيات والتحسينيات في صورتهما الكلية، الجامعة لأجزائهما، بمثابة «الضروريات»، في وجوب الاعتبار، ما دام تحقيق المقاصد الضرورية مؤسّساً على قاعدة التيسير ورفع الحرج. وهي أمور متعذّرة دون اعتبار لتلك الحاجيات والتحسينيات والقصد إليها[61] بما يجعلها مطلوبة لأجل الحفاظ على الضروريات.

ولا يجب أن ننسى، بصدد هذا التداخل بين المقاصد الشرعية، أن إمام الحرمين الجويني سبق له أن اعتنى بكيفية خاصة بهذا التنزيل للحاجيات والتحسينيات **وإلحاقه لها بمرتبة الضروريات**، خاصة في مجال المعاملات[62]، انطلاقاً من توسيعه لمفهوم الضرورة، وبناء على رؤيته الكلية لمفهوم الحاجيات والتحسينيات ومراعاته لأبعادهما المجتمعية. وكل ذلك منه

(60) الموافقات، ج III، ص 153. لقد سبق أن وقفنا طويلاً في الفصل الأخير عند الأسس المنطقية والمنهجية لعلم المقاصد عند الشاطبي، انطلاقاً من مقدماته لكتاب الموافقات، وذلك سواء من حيث ثبوت تلك المقاصد أو البرهان عليها أو إشكالية علاقتها بجزئياتها...

(61) نفسه، ج III، ص 23-25.

(62) الجونيي، الغياثي، فقرات 740-760؛ قارن أيضاً الفصل الرابع أعلاه.

دفاعاً عن الضرورة الكبرى المتمثلة في حق «التقلب في العيش»...

جـ ـ والجدير بالتنبيه بعد هذا الضبط للعلاقة الجدلية بين المقاصد الشرعية الكلية، أنه رغم مسايرة الشاطبي للترتيب الأصولي المعروف بين المقاصد الكلية، وتأكيده لأولوية مرتبة الضروريات بالنسبة للحاجيات والتحسينيات؛ بل وعلى الرغم من إدراكه للبعد السياسي لمثل ذلك الترتيب[63]؛ فإن تأكيده المستمر لوجوب الحفاظ على تلك العلاقة الجدلية بين تلك الأصناف الكبرى من المقاصد، وحتى بينها وبين مكملاتها، يجعل من الصعب إعادة ذلك «الإستغلال السياسي» الذي سبق لنا الوقوف على خطورته، لمفهوم «الضرورة». حيث يصير الاستغلال المذكور في ظل نظرية المقاصد عند الشاطبي، أمراً مستعصياً وموقفاً لا يتمّ دون التضحية «بمنطق المقاصد» والخروج عن روح الضرورة المتذرع بها! وهذا لم يكن ليؤكَّد عليه ولا ليبرَّر إبّان عصر الانحطاط، خاصة عند «فقهاء السلاطين» الذين كانوا يبرّرون سلطة الأمير الجائر بالتخلي عن الحاجيات فضلاً عن التحسينيات، بدعوى الحفاظ على ضرورة الدين مثلاً أو استجلاباً لوحدة الجماعة ودفعاً للفتن الداخلية والخارجية...!

د ـ وبعد كل هذا لا بد من التذكير، مرة أخرى، بأن أساس الاختلاف بين تأصيل الشاطبي لمفهوم المقاصد ـ ومعه محاولات الجويني في نفس المجال ـ وبين الوضعية الخافتة لهذا المفهوم في الخطاب الأصولي القديم، إنما يكمن في الحرص الكبير لإمام غرناطة على إثبات قطعية المقاصد الشرعية، واقتضاء هذا وجوب استمرار الأحكام الشرعية للمصالح القطعية **وعدم تخلفها** «فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه[64]، **أبدياً وكليّاً وعاماً**، في جميع أنواع التكليف والمكلّفين **وجميع الأحوال**[65]، دون أن يؤثر في ذلك تخلّف بعض الجزئيات المندرجة تحت كلياتها القطعية؛ ما دام

---

(63) الموافقات، جـ III، ص 15-16 واستناد الشاطبي واضح هنا على المستظهري للغزالي.

(64) وهو الوجه الذي أثبتنا في الفصل السابع أنه مدرك بالتواتر المعنوي وبالاستقراء، ومراعاة «روح المسألة»... قارن بالموافقات، جـ II، ص 49-51.

(65) الموافقات، جـ II، ص 37. جـ 54-58.

التخلف المذكور أمراً طارئاً، لا تبلغ ندرته «قاعدة» قارة تفرض نفسها على الواقع وعلى العقل المشدود إليها. في حين أن ذلك التخلف الممكن للجزئيات أمر تقتضيه طبيعة التداخل أو «المزيج» بين المصالح والمفاسد؛ هذا المزيج الذي ينهض كموجب للترجيح وبين درجات المصالح والمفاسد، ويقوم مبرّراً لإمكانية تخلف جزئي معين ودخوله، في نفس الآن، تحت كلّي آخر تستوجبه المصلحة الظرفية، كما في حالات الضرورة المتمثلة في «تداخل الواجبات» وتواردها على محلّ واحد؛ كما هو الشأن في الاضطرار إلى أكل الميتة أو التضحية بالنفس جهاداً أو القصاص الواقع على النفس التي أهدرت دم غيرها[66]...

ومهما يكن من انعكاس تداخل الواجبات هذا، فإن الطبيعة الاستقرائية للمقاصد الكلية الشرعية تحتم ألاّ يكون الاعتبار إلا للغالب. إذ خلافاً لما يصدق على المفاهيم العقلية المجردة، فإن أمر الكلي إذا ثبت كليّاً، فتخلُّف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلام لا يخرجه عن كونه كليّاً... [ومن ثم] فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار **العام القطعي**»[67]. وهو ما ينهض دليلاً على اعتبار الشارع للمصالح، والتعبّد بطلبها، وتحري المشروع منها؛ سواء التزمنا بموقف «المصوّبة» من الاجتهاد أو ملنا إلى رأي «المُخطِّئة»؛ وسواء سرنا مع رأي المعتزلة المؤكدين لضرورة «اللّطف» الإلهي، أو رجعنا إلى قول الأشاعرة وأهل السنّة القائلين بالتفضّل... **فإن الاستقراء في سائر هذه الأحوال دالّ على مراعاة الشارع للمصالح دوماً وأبداً**، بكيفية مطردة شاملة لكليات الشريعة وجزئياتها[68]. إلا أنه اعتباراً لضرورة «تنزيل العلم» على مجاري العادات، وفي ضوء ما أكّدناه في الفصل الأخير بخصوص العلاقة

(66) نفسه، ص 63-64. لنتذكر كيف وسّع الجويني من مفهوم الضرورة الأصولي هذا ليشمل الحاجيات وحتى التحسينيات... وهو ما يقصد إليه الشاطبي هنا أيضاً؛ وعلى سبيل المقارنة يمكن الوقوف على انعكاس «تداخل الواجبات» هذا على الفلسفة الأخلاقية عند كانط، وأثر إهماله لواقع «المزيج» في صياغة قواعده المطلقة «للواجب الأخلاقي» انظر: KANT, E. Fondements de la métaphisique des moeurs.

(67) نفسه، ص 52-54؛ 288-289.

(68) نفسه، ص 54-58.

الجدلية بين الجزئيات المستقرأة في الخطاب الشرعي وكلياته؛ فإن هذه الإشادة بالكليات هنا، واعتباراً لطبيعتها الاستقرائية، تقتضي توجه خطاب التكليف إلى هذه الجزئيات، باعتبارها تمثل «ما يقوم به الكلّ» الذي هو بطبيعته مفهوم مجرّد ومعقول، لا يتحقق بالفعل، ولا «يتنزل» إلا عبر جزئياته التي تصير، بفضل هذا التحقق والتنزيل، مقصودة شرعاً، كما هو الأمر بالنسبة لكليّاتها. فدلّ ذلك «على أن الجزئيات داخلة مدخل الكليات في الطلب **والمحافظة عليها**»[69].

هـ - هذا وإذا اعتقد الشاطبي أنه قد بذل وسعه لإزاحة الغموض المعرفي عن الأحكام الشرعية وعن طبيعة المقاصد المؤسّسة لها، فإنه يكاد يتأدى إلى ما انتهى إليه إمام الحرمين الجويني من تلمسه القديم لطريق القطع في الأصول ووقوفه على **إشكالية اندراس علم المقاصد**. وقد سبق لنا أن وقفنا طويلاً مع الجويني في تفصيله القول في مشكلة تراجع علم الأصول وانحلال السلطة الفقهية الحاملة له، ودفاعه عن وجوب تعويض ذلك بعلم للمقاصد القطعية، تحمله صدور جماهير الأمة لمواجهة هذا الانحلال؛ ثم افتراضه، مع ذلك «إمكانية» اندراس علم المقاصد ذاته... والملاحظ أن الشاطبي يبدي هنا رأياً شبيهاً بهذا، رغم كونه سبق له أن استبعد إمكانية اندراس هذا العلم الذي يعلق عليه أمل الإنقاذ!

ذلك أن القيمة المعرفية والأخلاقية لعلم المقاصد الشرعية الكلية قد جعلت فقيهنا الكبير، سواء في الموافقات أو في الاعتصام، يعلّق عليها أمل الخروج من العماء المعرفي والتخلص من ربقة الأهواء والأغراض الخاصة، ممّا فرض عليه، كما هو الشأن بالنسبة للجويني قبله، أن ينيط إدراك تلك المقاصد الكلية بالجمهور من الناس، لا بفئة خاصة من «العلماء». إذ بالرغم من كون الشاطبي لا يثير مباشرة، كما فعل الجويني، مشكلة انحلال هذه السلطة العلمية، غير أنه مع ذلك يميل إلى التمييز بين ما يختص بإدراكه «العلماء» وما يشاركهم فيه الجمهور من الناس؛ حيث يحصر المهمة الأساسية المنوطة

---

(69) نفسه، ص 61-62.

بالفقيه في «تقرير الحدود والأحكام الجزئيات، التي هي مظان التنازع والمشاحة، والأخذ بالحظوظ الخاصة، والعمل بمقتضى الطوارىء العارضة[70]». أما تلك المقاصد **الكلية القطعية**، فإن من شأن صفتها المميّزة هذه أن تجعلها معرفة شائعة بين الجمهور من الأمة و«قاسماً مشتركاً بين الناس»، وأساساً للتوفيق ورفع الاختلاف...

ويبرّر الشاطبي رأيه هذا بكون الخطاب الشرعي نفسه، حين انبثاقه الأول في المرحلة المكيّة، قد سارع إلى ترسيخ القواعد الأولى لتلك المقاصد الكلية القطعية، اعتماداً منه على كونها «جارية على ما تقتضيه مجاري العادات عند أرباب العقول» الراجحة، واستئناسا بـ«ما تستحسنه العقول السليمة... من المشروعات المطلقة»[71]، سواء في باب الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات. ممّا يفيد أن تلك الضروريات تظل هي القاعدة الأساس التي يستند إليها الخطاب الشرعي في تقييد المطلق وتفصيل المجمل.

وعليه، إذا كانت مهمة الاجتهاد الفقهي، خاصة، تكمن في تنزيل المقاصد الشرعية على الجزئية وبيان «الحدّ الفاصل» بين المشروع والممنوع شرعاً، فإن «ما سوى ذلك ممّا هو من أصول مكارم الأخلاق، فعلاً وتركاً فلم يفصّلوا (= الفقهاء) القول فيه، لأنه غير محتاج إلى التفصيل؛ بل الإنسان في أكثر الأمر ـ يستقل بإدراك العمل فيه». فهو، بهذا الاعتبار، من «مدارك العقول»[72] التي بفضلها يصير «**النظر في الكليات**، يشارك **الجمهور** فيه العلماء على الجملة»[73].

هذا وقد نبهنا من جهتنا، في الفصل السّابع، ورغم التردّد الحذر من جانب الشاطبي، إلى مبلغ جنوح هذا الأخير إلى رأي إمام الحرمين بخصوص

(70) نفسه، ص 237.

(71) نفسه، ص 233-234.

(72) لنتذكر أن الجويني، بعد افتراضه إمكانية اندراس مقاصد الشريعة ـ آخر كتابه غياث الأمم ـ وعد باستئناف الحديث عن المشكل في كتاب جعل عنوانه «مدارك العقول».

(73) الموافقات، ج II، ص 237.

إشكالية احتمال تراجع واندراس علم المقاصد، الذي بالرغم من كون أسسه تمثل «قاسماً بين الناس» وواقعة تحت «مدارك العقول»، فإنّ افتراض الجويني ليس مستحيلاً في ذاته؛ بل ـ وبتعبير الإمام الشاطبي ـ لقد صارت «الأصول [الشرعية والمقاصد الكلية] يدرس العمل بمقتضاها... حتى صارت كالنّسي المنسي»[74]! وصار المذكّر بها ضحية لضريبة «الغربة» ومدشّنا لدورة جديدة من ذلك التأصيل الشرعي.

غير أن هذا الافتراض، حتى لدى صاحبه الجويني، لا يعدو أن يكون، كما رأينا، افتراضاً بعيد التصوّر في منطق مجاري العادات المستقرّة، وأن احتمال اندراس الفروع والجزئيات لا يسري، عادة، على الكليات القطعية. فبقاء هذه الأخيرة وعدم قبولها «للنسخ» هو الموقف المعقول اللائق بالعقول الراجحة؛ وهذا هو «مذهب أبي المعالي» الجويني أيضاً[75]، وذلك هو **الأساس المتبقي لجعل التكليف مفهوماً وممكناً ومعقولاً في ذاته**؛ خاصة بعد الذي لمسناه في طبيعة تلك الكليات الشرعية، وتبيّناه من قصد الشارع مقاصد أصيلة في الخطاب الشرعي، معقولة المعنى، قطعية الدلالة، راعية للمصالح الكلية. ومن ثم كانت أساس التكاليف الشرعية وقاعدتها للخروج من ضيق التقليد والابتداع إلى فسحة الاجتهاد والتقلب في العيش....

IV ـ المقاصد ومدارك العقول

(التعرف الجمهوري على المقاصد): هكذا يجد أبو اسحاق الشاطبي في تلك الخصائص المستقرأة من الخطاب الشرعي ما يمثل «ضماناً» لعدم شمول ذلك الانحلال المقاصد الشرعية، ولدفع عوارض الزوال والنسخ عنها، واستمرارها كمعرفة «ممكنة» ومتداولة بين الجمهور من الناس. ومع ذلك فإن الشاطبي لا يفقد ثقته في دور «السلطة العلمية» في تعميق تلك المعرفة؛ وهي سلطة لا يمكنها، في رأي فقيهنا، أن تفلت من ذلك المصير، الذي توقّعه لها إمام الحرمين، إلا باستئنافها لاجتهادٍ، تبقى خاصيته الأولى إمكانية **«التعرف»**

(74) نفسه، ص 238.

(75) كما يصرح بذلك الشاطبي نفسه: الموافقات، ج I، ص 32-38.

المضبوط على مقاصد الخطاب الشرعي، وتحديد خصائصه، وتحقيق مناطه. وذلك هو «تمام المقصود» من مشروع الشاطبي الكبير[76]!

1 ـ من أجل هذا التعرف، إذن، على المقاصد الكلية في الشريعة، ومراعاة لما يعلق عليه من كبير الفائدة وعظيم الأمل في «غياث الأمم»، فإن الشاطبي لا يتردد في رفض أطروحات التفسير الباطني، الضارب عرض الحائط بـ«قوانين» التأويل، واللاّهث وراء مقاصد أو معانٍ غير مناسبة بعيدة عن ضوابطها اللغوية في ظواهر النص الشرعي، والمفضى في الأخير إلى إسقاط التكاليف الشرعية بالمرّة! مثلما لا يخفي نقده في نفس الآن لدعاوي الظاهرية، النافية للتعليل والواقفة عند ظواهر النص الشرعي، محتجة باستحالة ذلك التعرف على مقاصد هذا النصّ واستقراء «معانيه»...

ورغم تفهم الشاطبي وتقديره للمبررات التي قد تكون حملت الظاهرية على موقفها المعروف هذا، والمتمثلة في خوفها من «التسيلط» على الشارع والابتداع فيه والتخرص عليه وتحريف نصوصه؛ إلا أن المبالغة في هذا «التخوّف»، والاسترسال مع هذا المنطق من شأنه التأدي إلى الجمود على ظواهر الكلام الشرعي، والغفلة عن معانيه، وعدم اعتبار الاستقراء لها وإبطال القياس عليها.

2 ـ وعليه، إذا وجب ـ في مقابل هذين الموقفين المتعارضين، والمفرّطين معاً في معاني الشرع ـ الالتفات إلى هذه المعاني والقياس عليها؛ فإن ضابط هذا القياس وتلمس معاني الشرع يتطلبان النظر إلى هذا الأخير «**كنسق» يمثّل وحدة متماسكة**، تأخذ أجزاؤه بعضها ببعض، ويسمح أوله بفهم آخره «على وجه، لا يخلّ فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمّه أكثر العلماء الراسخين»[77]! وليس غير الاستقراء، المنوّه به سابقاً، يصلح لضبط تلك العلاقة الجدلية بين النصّ والمعنى، والتعرّف على مقاصد الشرع وغاياته.

---

(76) الموافقات، جـ II، ص 391.

(77) نفسه، جـ II، ص 393؛ «فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضاً، كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة مثمرة»! الاعتصام، جـ I، ص 245.

وبهذا الصدد، وحتى يثبت الشاطبي إمكانية مشاركة الجمهور في «النظر في الكليات» القطعية في الشرع والتعرف على معانيه الواضحة المستعصية على النسخ والزوال، بما يكفل المحافظة على روح النص ووحدة الخطاب الشرعي، بعيداً عن غلوّ الباطنية وجمود الظاهرية؛ نراه يلجأ إلى تقديم نماذج ومستويات من ذلك الإدراك الممكن و«التعرف القريب» على مقاصد الخطاب الشرعي:

أ ـ فإذا كانت أولى تجليات التكليف وأوضح مظاهر تجسيد السلطة التشريعية وألصقها بالمكلّف إنما تتمثل في فعليْ الأمر والنهي؛ وبغض النظر عمّا قد يتلبس به هذان الفعلان في ذلك الخطاب من معانٍ غير مباشرة، تدرك «ضمناً» أو تفهم «بالقصد الثاني»، غير المباشر، ممّا يتطلب مزيد تأمل وقد يكون مبعثاً للاختلاف في الفهم والإدراك... بغض النظر عن كل ذلك، فإن «مجرّد الأمر والنهي **الابتدائي التصريحي**»، الذي يحفل به الشرع ويملأ نصوصه، لا يمكن أن يفهم إلا باعتبار الأمر **يتضمن** وجوب إيقاع الفعل المأمور به؛ مثلما أن النهي يقتضي الكفّ عمّا هو موضوع النهي. وإذا علمنا أن فعلي الأمر والنهي كثيرا الورود في الشرع، أدركنا **أنهما دالان ــ بذاتهما ــ وبوضوح على مقاصده**؛ سواء قلنا بالتزام ظاهر الشرع أو ملنا مع القائلين «بالعلل والمصالح»، وهو الوضع الطبيعي و«الأصل الشرعي» على حدّ قول الشاطبي[78]. وتلك صورة أولى تزكي جانب الاعتبار للمقاصد الشرعية وتسهّل الوقوف عليها، من حيث توجيه الشارع نفسه النظر إليها، مع إمكانية «استقراء» مواطن هذا التوجيه في كل الصيغ المباشرة للأمر والنهي الشرعيين.

ب ـ وينبني على هذا المستوى الأول من إدراك المقاصد الشرعية مستوى آخر، يتمثل في كون قصدية الأمر والنهي، حتى في المجال التداولي للّغة الطبيعية، لا يمكن أن تنحصر في مجرد الاكتفاء بالمستوى «الظاهري» الدّال على محض «القصد» إلى فعل المأمور به، والكفّ عن الفعل المنهي عنه، إذ ما دام يتوجّه بالخطاب إلى المكلّف العاقل، فلا بدّ أن يتضمن فعلا الأمر والنهي ما يجعلهما «مفهومين» لدى المتلقّى لهما؛ وهذا بعينه هو «العلة»

---

(78) الموافقات، نفس المصدر والصفحة.

الدالة بذاتها على قصد الشارع، كما هو واضح مثلاً من الأحكام الكلية الخمسة المعروفة.

هذا، ورغم وضوح قصدية التعليل في مثل هذه الأحكام، إلا أن الشاطبي يجد في ذلك مناسبة للإشارة إلى الحاجة إلى «رجل العلم» الذي يضطلع، دون غيره، عند الضرورة «بضبط مسالك» هذا التعليل، ضبطاً استقرائياً يسمح بتعدي الحكم المنصوص على علّته إلى غيره من الوقائع والأحداث؛ وذلك حتى يصير التعدّي المذكور مقصوداً من الشارع. وإلا وجب الإمساك عن ذلك حتى تتبيّن العلّة المبرّرة للأمر أو للنهي المنصوص عليهما[79]...

ثم إن ما يزكّي، في رأي الشاطبي، إمكانية الالتفات إلى معاني الشرع والتماس مقاصده العديدة من مواطن التعليل في أحكامه، أن الاستقراء للخطاب الشرعي دالّ ـ في الغالب ـ على تمييز هذا الأخير بين مجال العبادات ومجال المعاملات ومستقر العادات؛ فإذا كان هذا الخطاب يكثر في المجال الثاني من أساليب التعليل والحث على الالتفات إلى المعاني، فإنه في مجال العبادات يؤكد ـ في الغالب ـ على قيمة الامتثال ومحض الطاعة[79ب] وحيث إن الاستقراء يدل هكذا على اعتماد هذا التمييز في النص الشرعي، فإنه يشير بذلك إلى مضان الالتفات إلى المعاني «المناسبة»، وينبّه إلى مواطن التعليل وتأسيس المقاصد تأسيساً يفيد القطع ويؤدي إلى اليقين.

جـ ـ وإذ تتبيّن، هكذا، مشروعية التعليل المقصدي انطلاقاً من مجرد أوامر الشرع ونواهيه المباشرة، فإن ذلك التعليل دالّ بذاته أيضاً على **اقتضاء** المقاصد الكلية الأصلية **لمقاصد تابعة مترتبة عليها بالضرورة**. إذ لا يمكن اعتبار الشارع قاصداً، مثلاً، إلى حفظ النسل، دون أن نضع في الاعتبار قصده إلى «كل ما يتم به» هذا الحفظ ويوثق عرى التوافق بين الزوجين، وعدم قصده مطلقاً إلى كلّ ما يعود على ذلك بالنقض والإبطال، ويكون **مآله** توهين

---

(79) نفسه، جـ II، ص 394-395.

(79ب) نفسه، جـ II، ص 300-316؛ 396، جـ II، ص 46؛ جـ I، ص 80-199. قارن بخصوص مسألة تعليل العادات والالتفات إلى «معانيها المعقولة» دون العبادات، ابن القيم، إعلام الموقعين، جـ II، ص 196، فما بعد؛ وكذا موقف الجويني المؤسس لهذه المسألة، كما سبق طرحه في القسم الثاني.

أو فسخ عقدة النكاح وتضييع النسل[80]. من هنا كان تأكيد ظاهر النصّ الشرعي على طلب المقاصد الكلية الأصلية **دالاً بذاته** على طلب مقاصد تابعة، تدرك بالاستقراء من النص ذاته وتنزل على مجاري العادات.

ولعل ما يزكي اعتبار هذه «المقاصد التابعة» تنصيص الشارع عليها أحياناً حتى في مجال العبادات، القائمة في الأصل على محض التوقيف والامتثال؛ حيث يتم التنبيه إلى ما «يتولد» عن تلك العبادات من المصالح، تعتبر مطلوبة بالقصد الثاني[81]. وإذا تمّ هذا في مجال العبادات، أحياناً فأولى به أن يراعى في مجال العادات دائماً.

د ـ وأخيراً، إذا كان تقنين أو ضبط التكليف لا يمكن أن يناط، من حيث المبدأ، بغير النص المشرع، **فإن «سكوت الشارع»** عن إعادة ضبط ما توافرت دواعي وجوده وتبيّنت نازلته، لا يمكن أن يعتبر إلاّ «سكوتا مقصوداً»؛ يفهم منه مباشرةً القصدُ إلى نفي أيّ تشريع أو تقييد «زائد» بخصوص النازلة، وتبديع كل محاولة في هذا الاتجاه، واتهامها بالتسلط غير المشروع، كما سنفصل إشكالية ذلك في الفصل القادم. وعليه تبقى مرجعية ذلك التقييد أو الضبط محدّدة فيما صرّح به النص تصريحاً تفهم منه مقاصده الأصلية أو التبعية. أما ما سكت عنه، مع قيام دواعي التشريع والضبط له، فيُعتبر عندئذ «كالنص على أن قصد الشارع، **أن لا يزاد عليه ولا ينقص**»[82].

تلك إذن أوجه أربعة من نماذج التعرف الممكن على مقاصد الشريعة؛ أوجه **سهلة المأخذ**، مدركة من الخطاب الشرعي **إدراكاً ممكناً وقريباً**، «يشارك الجمهور فيه العلماء على الجملة»، كما حرص أبو إسحاق الشاطبي أن يوضح ذلك، إنقاذاً منه لتلك المقاصد الكلية ودفاعاً عن استمرار الوعي بها بين الناس...

V ـ التعرف على المقاصد و«تنزيل العلم» على الواقع

غير أنه بجانب هذه المحاولة للدفاع عن بقاء المقاصد الشرعية الكلية

---

(80) الموافقات، ج II، ص 396-397.

(81) نفسه، ج II، ص 400-409.

(82) نفسه، ج II، ص 410-414.

في مستوى «مدارك العقول»، وحتى يتحقق فيها وصف القطع واليقين، وتستعصي ـ بسبب ذلك ـ على كل عوامل الزوال والتبدّل، ويناط بها أمل إعادة فتح أبواب الاجتهاد ورفع أسباب التراجع والانحلال؛ بجانب هذا يرى الشاطبي أن هذه القيمة الكبرى المنوطة بإدراك تلك المقاصد تُحتّم التمييز بين ذلك المستوى الأول من «التعرّف القريب» والمباشر على المقاصد ـ وهو المستوى المشترك بين الجمهور ورجل العلم. وبين مستوى ثان من «الفهم»، يناط أساساً بالمعرفة «العلمية» وتتطلبه الحاجة الدائمة، ليس فقط إلى إدراك طبيعة تلك المقاصد، بل وإلى «تنزيلها» على مجاري العادات؛ من غير أن يكون في ذلك التمييز ما يفيد اشتراط مستوى من «التعمق» في الحصيلة المعرفية، يقطع بين الجمهور ورجل العلم، ويكرّس مفهوم «الندرة»، ويباعد بين منزلة الفهم والعلم ومرتبة العمل والاشتغال؛ إذ ما دام جمهور المكلفين يظل، حتى في هذه المرتبة من المعرفة، هدفاً وموضوعاً للمقاصد الشرعية، فلا مفرّ من اعتبار **الشريعة تتنزّل على مجاري عادات الناس**، متّصفة بوصف «الأميّة» كنعت شامل لجمهورهم وعلمائهم... وفي هذا ما يفيد أنه إذا كانت معقولية التكليف تقتضي تنزيل الأحكام التكليفية بما يلائم واقع المكلّفين؛ فإنه لا قيام لذلك التنزيل ولا ممارسة له على الوجه السليم، دون أن يكون مشروطاً **بالفهم عن الشارع** والقدرة على **تحقيق مناط أحكامه** تحقيقاً فعلياً؛ ممّا يجعل التساؤل حول ضوابط هذا «الفهم»، والتطلع إلى معرفة **«مقاصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام»**، تساؤلاً ملحاً، يندرج بالفعل ضمن هموم هذا التأسيس لعلم مقاصد الشريعة المتّجه، بعد مرحلة الفهم والمعرفة، إلى تنزيل هذه المقاصد على أرض الواقع.

أ ـ وهكذا يبادر أبو اسحاق الشاطبي إلى التنبيه إلى أن الشرط الأول للفهم عن الشارع والوقوف على مقاصده يتمثل في ضبط «البيان»، باعتباره الصورة الأولى المحددّة والمعربة عن «قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام». وبهذا الصدد **لا يسعه إلا أن يذكر بجوهر وقيمة مشروع الشافعي** القائم على ضرورة ضبط البعد اللغوي في الخطاب الشرعي؛ ذلك الضبط الذي سبق أن أوضحنا أنه لا يسعى إلى مجرد حصر أساليب التعبير في النص الشرعي، بقدر ما يكون الغرض منه أن يؤخذ كمقدمة ضرورية «للفهم عن الشرع» وإدراك مقاصده...

اعتباراً لهذا، يلجأ صاحب «الموافقات» إلى الاستشهاد بنصوص من «الرسالة» للشافعي، توضح كيف أن البيان القرآن **في مثل اتساع لغة المتلقين له** وعلى **معهود** لسانهم؛ ممّا يجعل من هذه اللغة وسيلة ناجعة في الفهم والتلقّي، وأساساً شائعاً مشتركاً بين الشرع وبين المخاطبين به[83]؛ وهو ما يفيد من جهة أخرى، أن الإقدام على فهم مقاصد الخطاب الشرعي واستنباط أحكامه الكلية من الشرع، مع الجهل بلغته، نوع من «التكليف» والتخرص والركون إلى محض الهوى، والطمع في الغاية مع الافتقار إلى وسيلتها[84].

إن مثل هذا التأصيل من جانب الشافعي لقيمة «البيان» لا يلقى إلا التأييد من قبل الشاطبي، حيث يعتبر هذا الأخير أن «ما قاله [الشافعي] حق... ولا يخالفه أحد»[85]. وأنه «الحق الذي لا محيص عنه»[86]؛ محاولاً تزكيته بنموذج من التأويلات المؤدية إلى «تحريف الكلام عن مواضعه» بسبب ذلك الإغفال لضبط البعد اللغوي في خطاب الشارع خاصة[87]. فيقع الغافل بذلك في المحذور، من حيث كونه «يأتي في الكلام عن مسائل الشريعة بما السكوت أولى به منه»![88].

وما دام تعميم معرفة تلك المقاصد يظل هدفاً مطلوباً، فإن ذلك الاعتناء بضبط البعد اللغوي في فهم مقاصد الخطاب الشرعي لا يعني أبداً اشتراط بلوغ مرتبة المتضلعين في العربية عند من يتطلع إلى تلك المعرفة، بل «المراد [فقط] أن يصير فهمه عربياً في الجملة»[89]. غير أن هذا الهدف

---

(83) نفسه، جـ II، ص 64-66؛ وانظر خاصة الاعتصام، جـ II، ص 293-304. حيث يفصّل الشاطبي القول في إشكالية ضبط البيان كمقدمة للوقوف على مقاصد الشرع. وانظر أيضاً الفصل السادس من رسالتنا، الفقرة الأولى، رقم 4.

(84) الاعتصام، جـ II، ص 298.

(85) نفس المصدر والجزء، ص 298-301.

(86) الموافقات، جـ IV، ص 117.

(87) الاعتصام، جـ II، ص 302-304.

(88) الموافقات، جـ IV، ص 117.

(89) الاعتصام، جـ II، ص 297. وهذا ما نبّه عليه من قبل إمام الحرمين الجويني. انظر الغياثي، فقرة 581. وقارن الفصل الرابع من هذه الدراسة.

يستدعي التنبيه، إلى أنه لا تتأتى ضرورة هذا المستوى من الضبط اللغوي إلا عند ممارسة النظر المباشر والتأويل المخصوص بالنصّ المؤسِّس للمقاصد الشرعية؛ وهو ما يعني أنه رغم قيمة هذا الضبط، فإنه لا يصير مع ذلك لازماً عند ممارسة الاجتهاد «المقصدي» انطلاقاً من تلك المقاصد الشرعية الكلية، بعد إنشائها كمنظومة متكاملة، وبعد إثباتها وإحكام طبيعتها في بنية الخطاب الشرعي؛ حيث يمكن في هذه الحالة التعامل مع تلك المقاصد كمعانٍ كلية ثابتة ومفاهيم «مجرّدة عن اقتضاء النصوص لها»[90]، قابلة ـ بسبب نسقها المنطقي وبعدها التجريدي ـ أن تصير متداولة بين العقلاء، **عرباً كانوا أم غير عرب. وبذلك تصير مقاصد الشريعة في مستوى عقول الناظرين إلى طبيعتها، المحلّلين لنسقها**؛ مثلما كانت في اتّساع «لسان» المتلقين لها والناظرين في بيان خطابها. إلا أن أساس ذلك التداول أو الاشتراك في إدراك المقاصد الكلية يحتاج هو الآخر إلى ضبط يضمن تحقيقه ويسهل سبيله. فكيف يتم ذلك؟

ب ـ إذا كان تقريب الخطاب الشرعي، إلى عموم المكلّفين قد استوجب منه أن يكون منزّلاً على عاداتهم اللغوية الجارية، والمتعارف المتداول بينهم منها، فإن مراعاة القصد إلى ذلك التقريب تتطلب أيضاً، وبكيفية أولى، تنزيل الشريعة على المعهود من المعارف والعلوم المساعدة على ذلك التقريب للخطاب الشرعي. وحيث إن الهدف يظل هو إثبات عموم ذلك التنزيل وشموله سائر المكلفين، فإن الشاطبي يتخذ من وصف «الأمية»، التي تميّز بها العرب إبّان نزول الخطاب الشرعي، رمزاً لذلك التنزيل على المعهود من المعارف والعلوم.

إن «رمزية» وصف الأمية في الخطاب الشرعي عند صاحب الموافقات، تستهدف **إناطة هذا الخطاب بما يضمن له الشمول بين سائر المكلّفين**، ويحقق له الاقتراب من واقعهم المعيش، ويساعد هؤلاء على إدراكه في الجملة، ويقلّل ما بينهم من أسباب الاختلاف. من ثم كانت الإشارة بذلك الوصف تتجه إلى ما هو «مشترك» بين الناس جميعاً، من حيث كونهم مكلّفين يشتركون في

(90) الموافقات، ج IV، ص 162-163.

وصف «الفطرة» وفي رعاية المصالح فيما بينهم ودرء المفاسد المضرة بهم[91].

في ضوء ذلك لن يكون صعباً على القارىء استشراف ما يهدف إليه بهذا أبو اسحاق الشاطبي، وهو الذي كان يكتب بهاجس التأسيس لأرضية الإتفاق والتوفيق؛ إذ يكفيه أن يدرك ماذا سيكون عليه حال الخطاب الشرعي لو أن هذا الأخير **اشترط** ـ لأجل فهمه وإفهامه والتكليف بمقتضاه والامتثال له ـ ضرورة الحصول على مستوى معرفي «خاص»، يجعل من الناس مراتب ومستويات معرفية متباينة، ويؤدي إلى تعليق كل فهم لمقاصد الشرع أو إناطة التكليف بها بتحصيل مدارك وعلوم خاصة... فإن مثل هذا، لو حصل، لكان فيه تعميقٌ لأسباب الاختلاف، وعائقٌ كبيراً أمام عموم التكليف، وإبطالٌ صريحاً لقطعية المقاصد واجبة الاتباع من الجميع! ولوقع الشرع بذلك في نفس الفخ الذي سقط فيه الخطاب الفلسفي في الإسلام، حينما رتبت أدبياته المعروفة العمل الأخلاقي على النظر الفلسفي المجرد خاصة، وجعلت هذا الأخير «مقدمة-ضرورية» لذلك العمل؛ وعندئذ أصبح وحده الفيلسوف المعني «بالحكمة» والمطالب بالعمل وفقها، من حيث إن غيره فاقد للنظر الحامل وحده على الالتزام والتكليف. لذا لم يجد الفيلسوف من سبيل سوى التنظير لمدينته الفاضلة والتدبير لمدينته المتوحدة...! وليس هذا أبداً هو قصد الخطاب الشرعي ولا هدف المعرفة الأصولية في الإسلام.

نعم! ليس في نية الشاطبي تجاهل مستويات المعرفة الممكن تلمسها بين الناس، فالخطاب الشرعي نفسه يقر بالتمييز بين «الراسخين في العلم» مثلاً، وبين غيرهم؛ كما يقرّ الفقيه بالتمييز بين المجتهد والمقلد... غير أنه ما دام الاختلاف واقعاً بين الناس، من حيث القوة والضعف والكبر والصغر والتعلم والجهل... وأنهم «في الفهم وتأتي التكاليف فيه ليسوا علي وزان واحد ولا متقارب»؛ فلا بد من **مراعاة الحدّ الأدنى الذي يشتركون فيه** ويقيمون عليه مصالح حياتهم، فينزل الشرع على ما عهدوه من ذلك «بحيث تكون معانيه مشتركة» لجميع الناس[92].

وإذا ثبت في منطق الشرع رفضه لتكليف ما لا يطاق، وميله إلى

---

(91) نفسه، جـ II، ص 69؛ وانظر أيضاً هامش رقم 1 من نفس الصفحة.

(92) نفسه، جـ II، ص 85.

التيسير، فقد أفاد ذلك أن «الله تعالى خاطبهم (= المكلفين) من حيث **عهدوا**، وكلفهم من حيث لهم **القدرة** على ما به كلفوا... فالحاصل أن الواجب في هذا المقام **إجراء الفهم في الشريعة على وزان الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأميين كما يسع غيرهم**»[93]، مثلما يسع الخواص والعوام معاً[94]. غير أنه لا سبيل لتحقيق مثل هذا الاشتراك إلا بالاعتناء أولاً «بالمعاني» المعقولة والمقاصد الكلية، من حيث كونها قابلة للفهم، ممكنة التطبيق من قبل الجميع؛ ثم لا بد ثانياً من نهج نفس السبيل الذي سلكه الشرع ذاته بخصوص التنزيل على الواقع المشترك، ذلك السبيل الذي يعكسه تحبيذ الشارع للرّفق، ونهيه عن الغلوّ والتشديد والتكلّف أو الالتزام بما لا يطاق؛ كما يعكسه قبل ذلك أسلوب التدرج الذي انتهجه في إلقاء الأحكام التكليفية وفي إنزالها نجوماً، يمهد السابق منها للاّحق... كل ذلك مراعاة منه لطبيعة النفس البشرية ولما ثبت من «استقراء» أحوالها وظروفها[95].

بناء على ذلك الاعتبار لدلالة «الأمية» في الشريعة، يحرص الشاطبي أن ينبّه إلى خطورة إقحام بعض «علوم الأوائل» وبعض المعارف أو المباحث في صلب المواضيع «الشرعية»، واتخاذها علوماً ومباحث يتوسل بها لمعرفة الخطاب الشرعي، ويتوقف على إحكامها واستيعابها إدراك مقاصده. مع أن تلك العلوم والمعارف لا تمت بصلة إلى النص القرآني، من حيث إنها لا تفيد المكلّف فيما كلّف به؛ كما لا يمكن اعتبارها لأجل ذلك من صلب الشرع ولا من ملحه! كل هذا رغم لجوء المشتغلين بها إلى التأويل المفتعل للنص وتحميلهم إيّاه ما لا يحتمل، لإثبات تلك الصلة ولإضفاء الشرعية على تلك العلوم[96].

وفي هذا الصدد لم يسع الشاطبي إلا أن يشكك في محاولة فخر الدين الرازي لجعل «علم الهيئة» وسيلة «ضرورية» لفهم بعض الآيات الكونية

(93) نفس المصدر والجزء، ص 86-87.

(94) نفسه، ص 92.

(95) نفسه، ج II، ص 94-95.

(96) نفسه، ج II، ص 79-81.

في القرآن، مثلما لم يسعه في نفس الآن، إلا أن يعارض أساس المشروع الفلسفي لابن رشد الذي «زعم... في كتابه الذي سماه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، أن علوم الفلسفة مطلوبة [شرعاً]؛ إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة إلا بها؛ ولو قال إن الأمر بالضد ممّا قال لما بعد في المعارضة»[97]! وكان منتظراً بعد هذا أن ينفي الشاطبي أيضاً كل محاولة لإقامة الخطاب الشرعي أو تعليق فهمه على استيعاب قضايا المنطق الأرسطي؛ إذ بالرغم من التشابه القائم بين مباحث الاستدلال المنطقي وبين مباحث الأصوليين في مجال تحقيق مناط الأحكام الشرعية[98]، فإن الحفاظ على **استمرار عموم التكليف الشرعي** والحرص على ضمان «الفهم المشترك» له، يدفع فقيهنا الأندلسي إلى أن يعلن أن ذلك التشابه، إن وقع أحياناً، فليس الغرض منه أبداً مجاراة ما «رسمه أهل المنطق على وفق الأشكال المعروفة»؛ لأن ذلك التشابه غير مطّرد ولا يشهد له الاستقراء. الأمر الذي يستلزم «عدم التزام طريقة أهل المنطق في تقرير القضايا الشرعية... **فلا احتياج إلى ضوابط المنطق في تحصيل المراد في المطالب الشرعية**»[99]؛ بل إن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر»[100]!

إلا أننا نعتقد، من جهتنا، أنه رغم ما قد يلاحظ في موقف الشاطبي هنا من ضيق في الأفق الفكري وتشديد تجاه بعض المعارف الإنسانية أو العلوم العقلية والطبيعية[101]، فإن الغرض المهيمن على موقفه هذا لا يفهم إلا على ضوء المقصد الأكبر من مشروع علمه الجديد، ألا وهو إعادة التأسيس لصرح الشريعة، مما يحقق الاتفاق والتوفيق ويقلّل ممّا عمّقه الفكر القديم من أسباب الخلاف، سواء بين «الخاصة والعامة» أو بينهم جميعاً! خاصة إثر ذلك

---

(97) نفسه، ج III، ص 366-375.

(98) نفس المصدر والجزء، ص 42-43؛ قارن نفس المصدر، ج IV، ص 97-102؛ ص 232.

(99) نفس المصدر، ج IV، ص 337-339؛ ورغم ما يبدو من صياغة الشاطبي للدليل الشرعي صياغة صورية منطقية، فذلك لا يعدو أن يكون كما قال تشابهاً عرضياً، الموافقات، ج III، ص 43-45.

(100) نفسه، ج IV، ص 337.

(101) نفسه، ج II، ص 80-81.

التشويه المعرفي الذي أصاب علوم الشريعة، وأعاق تفهّم مقاصدها، في أعماق ذلك الإقحام «لمعارف»، أشبه ما تكون بالطلاسم، يعز معرفتها على الخواص فضلاً عن لجمهورا لهذا، ليس من سبيل لتحقيق ذلك التوفيق وللرفع من هذا الاختلاق إلا بتوفر شرطين اثنين: ضرورة ضمان «الفهم» والإدراك لتلك المقاصد؛ ثم وجوب تحويلها إلى تطبيق وعمل واشتغال؛ يشترك في ذلك، على سواء، الجمهور والخواص، أي عموم المجتمع المخاطب في الأصل وعلى الدوام بتلك المقاصد، والذي يجب أن يدخل في تجربة حيّة معها بما يسهل التكليف بمقتضاها والامتثال لها.

جـ - والجدير بالتنبيه بعد كل هذا، أنه لا يمكن الانتقال من مرتبة الفهم والتعرف على المقاصد إلى مرتبة التكليف والتخلق والامتثال للأحكام الشرعية، دون أن يتوسطها حال، هو من الأهمية بمكان، يتم فيه الربط الجدلي بين المرتبتين المذكورتين عن طريق «تحقيق مناط» الحكم الشرعي، لأجل ضبط ذلك العلم أو الفهم للمقاصد الشرعية، **بما يلائم الوقائع الجزئية الملموسة** ويتنزّل على عاداتها الجارية. ومن ثمّ كان تحقيق مناط الحكم مشدوداً إلى الجهتين معاً، جهة الفهم عن الشارع وجهة الامتثال له. وهو لأجل مهمة «التنزيل» المزدوجة هذه يعتبره الشاطبي اجتهاداً لا تنقطع ضرورته، باعتبار حاجة الأحكام الكلية إلى التنزيل على الوقائع الجزئية المعينة والأحوال المستجدة «التي لا تنضبط بحصر، ولا يمكن القول في استيفاء آحادها... **فلكل معيّن خصوصية** ليست في غيره ولو في نفس التعين»[102].

وخلافاً لما يجري في المستوى المعرفي المتمثل في «تنقيح المناط» أو «تخريج أحكامه»، وهي المهمة الموقوفة على رجل العلم والتي لا يستبعد الشاطبي - من منظور الجويني سابق الذكر - إمكانية القول بانحلالها وتوقف تجددها ورجوعها إلى محض «تقليد»[103]؛ فإن تلك القيمة الكبرى التي ينسبها الشاطبي «لتحقيق مناط» الأحكام التكليفية، سواء من الناحية المعرفية أو التطبيقية، تبرز شدّة الحاجة إلى ذلك التنزيل، المشار إليه، للأحكام

(102) نفس المصدر، جـ IV، ص 89-92.

(103) نفس المصدر والجزء، ص 95-98.

الشرعية على مجاري العادات؛ سواء تعلّق أمر هذا التنزيل برجل العلم أو بعموم المكلّفين. خصوصاً إذا علمنا أنه لا قيام للأحكام الشرعية الكلية على أرض الواقع إلا إذا «تنزلت» على أفعال المكلفين الجزئية العينية، مما يجعل من «تنزيل العلم على مجاري العادات، تصحيحاً لذلك العلم وبرهاناً عليه، إن جرى على استقامة مع عادات الواقع؛ فإن لم يجر فغير صحيح»[104]! وبذلك يصير «تحقيق المناط» وسيلة من وسائل «الفهم المشترك» أيضاً وضابطاً متجدداً من ضوابط التكيف[105]، وأساساً ضرورياً لتفهم أسباب الاختلاف بين الأحكام، سواء داخل الخطاب الشرعي نفسه أو عبر مواقف الحياة ومشاكلها المختلفة والمتغيرة[106].

هذا وإذا كان «التنزيل» المنوه به يمثل هكذا تتويجاً للفهم عن الشارع وبرهاناً على بعد الإدراك لمقاصده، فإنه يمثل في نفس الآن محكاً للتمييز بين نموذج «رجل العلم» الذي يجمع له الشاطبي من النعوت ما يجعله خليقاً بأن يوصف عنده بالرباني والحكيم والراسخ في العلم والعالم والفقيه، وبين ذلك «المفتي» الذي هو دون هذه الخصال مجتمعة! ففي الوقت الذي يكتفي فيه هذا المفتي بالتمسك بالحكم التكليفي الشرعي، الثابت بعد «تنقيح مناطه» في صيغته الكلية المجردة؛ جاعلاً أساس معرفته وخلاصة جوابه لا يخرجان عن مقتضى ذلك الحكم، دون أن يعير اهتماماً أو يبالي بمآل فتواه... مقابل هذا نجد ذلك الراسخ في العلم ـ بعد أن أحكم النظر في كليات الشريعة ـ حريصاً أن «يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص»، **واضعاً في الاعتبار توقع «المآلات** قبل الجواب عن السؤالات»[107]!

---

(104) انظر نفس المصدر، جـ I، ص 99، المقدمة الثالثة عشرة.

(105) نفسه، جـ IV، ص 93.

(106) في ضوء هذا يصبح حتماً على المفتي «النظر فيما يصلح بكل مكلّف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص... فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف...» نفسه، جـ IV، ص 98-105.

(107) نفس المصدر والجزء، ص 232.

لأجل القيمة المعرفية والعلمية لهذه «المآلات» في الخطاب الشرعي، ونظراً لارتباطاتها المباشرة بمشكلة تنزيل «العلم» على الواقع، فقد حرص الشاطبي أن يؤصل للمسألة في مكان آخر من «موافقاته»، عبر محاولته التمييز بين «الاقتضاء الأصلي» للأدلة، مجردة عن الظروف والملابسات، وبين «الاقتضاء التبعي» لها المراعي للأحوال الجزئية وللخصوصية الظرفية. وفي رأي فقيهنا الكبير، فإن الاقتصار على معرفة الاقتضاء الأصلي للأدلة في صورتها الكلية، لا يبيح لصابحها - في الغالب - أكثر من «الإخبار» عن تلك الأدلة وتقديم إطار عام لتفهمها. إلا أنها معرفة تصبح قاصرة إن تعمّد صاحبها إغفال أصل مناط تنزيلها أو الإفتاء بمجرد الاستناد إلى صورتها الكلية[108].

من هنا يتبيّن لنا **عدم جدوى تلك الأجوبة الفقهية المعدة «لكل مناسبة»** وتلك الفتاوي المقرّرة أحكامها سلفاً، إذ «لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف، يحصل في الواقع، إلا أن يجيب **بحسب الواقع**؛ فإن أجاب على غير ذلك **أخطأ في عدم اعتبار** المناط المسؤول عن حكمه؛ لأنه سئل عن مناط [جزئي] معين، فأجاب عن مناط [كلي] غير معيّن»! وهو خلاف المعروف عن الشارع الذي[109] يولي أهمية بالغة إلى «النظر في مآلات الأفعال»[110] وإلى ضرورة مراعاة الواقع في تقدير المصالح والمفاسد والترجيح بينها، بحسب ما تؤدي إليه أفعال المكلفين من الراجح أو المرجوح منها. وليس القول بالمصلحة المرسلة وبالاستحسان، أو بالعرف والعوائد والاستصحاب، أو بالذرائع والحيل، إلا وسائل «لفهم» الخطاب الشرعي و«تحقيق مناط» أحكامه وأدلة تقوم على مراعاة الواقع واعتبار مآلات الأفعال بحسب الزمان والمكان[111].

هذا وإذا كان القرافي المالكي وتلميذ العزّ بن عبد السلام، قد أكد قبل هذا الوقت أن الأحكام الشرعية التي تحتاج إلى تحقيق مناطها، كتلك

---

(108) نفس المصدر، جـ III، ص 78-81.

(109) نفس المصدر والجزء، ص 82-85.

(110) نفسه، جـ IV، ص 196.

(111) نفس المصدر والجزء، ص 198-211.

المترتبة على العوائد المتغيرة، لا بد وأنْ يتغيّر النظر إليها بتغير هذه الأخيرة، حسب مآلات الأفعال فيها؛ معتبراً أن الغفلة عن هذا، والركون إلى مجرد المنقول في الكتب، والإحالة عليه طول العمر «ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين»(112)، فإن الشاطبي يؤكّد، من جهته، عدم نجاعة مجرد تعقل وفهم المقاصد الكلية و«صور» الأحكام التكليفية المجردة؛ إذ من المحتم محاولة **التعرف المستمر على الواقع المزيج** الذي تتنزل عليه تلك المقاصد والأحكام، والذي يتغير باستمرار. وهي مهمة من الخطورة بمكان، لا يجد الشاطبي إلا أن يعترف بأنها «مجال للمجتهد صعب المورد؛ إلا أنه عذب المذاق [!] محمود الغب، جارٍ على مقاصد الشريعة»(113).

ومفاد هذا، من جهة أخرى، أنه لا سبيل لاستقرار مثل هذه المعرفة بالشرع وذلك الفهم لمقاصده إلا إذا كان التكليف يراعي الظروف المحيطة بالمكلف ويتنزل على مجاري عاداته واستقرارها، المستفادة سواء من ملاحظة الواقع الخارجي أو من الأخبار الشرعية المؤكدة لذلك. ومهما يكن من إمكانية القول بخرق العوائد الإنسانية أو الطبيعية، حسب التأسيس الأشعري لها، فإنه - كما أكد ذلك الغزالي - يظل خرقاً لا يتجاوز «الإمكان العقلي» إلى الوجود الفعلي(114). وحيث ذلك فمن شأن «استقرار العادات» أن يسمح بإناطة التكاليف الشرعية بها؛ إذ «أفعال المكلفين إنما تجري على **ترتيبها**، إذا كان الوجود باقياً **على ترتيبه**»(115). فكل تأسيس للتكليف في غفلة عن «العوائد المحكّمة» هو من باب تكليف ما لا يطاق(116)!

وأخيراً، فإن **تلك العلاقة الجدلية المراد إثباتها هنا بين التكليف الشرعي والواقع الإنساني المعيش.** قد أبانت أنه مهما اختلفت العوائد الجزئية وتباينت العادات الإنسانية الخاصة، الواجبة الاعتبار في سائر أحوال

---

(112) القرافي، الفرق، القرن الثامن والعشرون.

(113) الموافقات، جـ IV، ص 194-195.

(114) شأنه شأن الغزالي، فإن الشاطبي يؤكد أن الخبر الشرعي هو الأساس في القول «باستقرار العادة وعدم خرقها... الموافقات، جـ II، ص 282.

(115) نفسه، ص 280؛ نفسه، جـ III، ص 266-268.

(116) نفسه، جـ II، ص 28٥.

التكليف - بما يسمح بإدراجها ضمن مقاصد الشرع ويحقق المصلحة المشروعة[117] - فإن من شأن ذلك الترتيب المشار إليه في أفعال المكلفين وفي مظاهر الوجود الخارجي أن يؤدي إلى إناطة التكليف بمصالح ثابتة وبمقاصد كلية قطعية، تصير معه تلك التكاليف «موضوعة على وزان واحد، وعلى مقدار واحد، وعلى ترتيب واحد، لا اختلاف فيه» بالزمان والمكان؛ ولا تمييز معه بين مرتبة الخواص ومرتبة العوام[118].

VI ـ المقاصد فيما وراء المشاق والأهواء!

إن ذلك الوقوف على بنية الخطاب الشرعي واستقراء كلياته ومقاصده القطعية، وهذه المحاولة الأخيرة لضبط معالمه، فهماً وتنزيلاً، قد أبانا معاً عن مدى رعاية ذلك الخطاب لمفهوم المصالح واعتنائه بجلبها وحفظها، ودرء المفاسد وأنواع الخلل عنها، وإقامة الأحكام والتكاليف الشرعية عليها. غير أن ضغوط التكيّف وضروراته التاريخية التي سبق لنا بسط معالمها في الفصل الثالث من هذه الدراسة، قد حملت الفقهاء على **سلخ تلك التكاليف منطقها المقصدي** الذي يؤسسها، وقطع تلك الوشائج التي تربطها بمفهوم المصالح؛ حتى صار مضمون التكليف الشرعي رديفاً لمعاني التكلّف، وقريناً للإقبال على العزائم وحدها، وزهداً في الرخص وتحملاً للمشاق... ولم تزدد هذه المضامين والمعاني إلا ترسخاً، خاصة بعد تلك الهيمنة التي حققتها أدبيات ونماذج الفكر الصوفي، حتى داخل الأوساط الفقهية؛ ذلك الفكر الذي تعامل، خاصة في أطواره المتأخرة، مع مفهوم التكليف الشرعي كمرادف دائم لمعنى الزهد والتقشف، وخاصة كمعانقة دائمة لتجربة «المشقة»... وكل هذا لا يعدو أن يكون، في رأي فقيهنا الكبير، قلباً لمفهوم التكليف الشرعي وفهماً معكوساً لمقاصده! وعاملاً من عوامل التنفير، وابتعاداً عن نهج «التيسير» الذي سلكه الرسول ﷺ في دعوته...

أ ـ وهكذا، وبعد ذلك التراكم المعرفي ـ الذي تولدت عنه مجموعات

---

(117) نفسه، ص 284-286.

(118) نفسه، ص 280؛ 286-288.

شتى من «الوسائط» الأخلاقية والصوفية، الطارئة على مفهوم التكليف والمقنّنة للسلوك الفردي والجماعي - لم يكن هناك بدّ من قيام صاحب الموافقات بمحاولة «تصحيحية» لمثل تلك المفاهيم الشائعة حول طبيعة التكليف الشرعي، مبيّناً حدود علاقة هذا التكليف بمعاني «المشقة»؛ مبيناً منذ البداية أن قيام المسؤولية و«عقلنة» التكليف يفرضان اقتران هذا الأخير في الخطاب الشرعي بمفهوم القدرة الذي تعكسه في هذا الخطاب قاعدة «عدم تكليف ما لا يطاق». وحيث إن مفهوم المشقة، في واقع الأمر، من المفاهيم الإضافية المحايثة لكل أنواع ودرجات التكليف، فإنه قد صار بذلك مفهوماً «مشتركاً» يحتاج إلى ضبط وبيان لطبيعة حضوره في التكاليف الشرعية، بما يحافظ على المقاصد الكبرى، كمقاصد كلية قطعية، راعية لمصلحة الفرد والجماعة على السواء.

ذلك أن «المعقولية» المفترضة في التكليف وتأسيسها على معنى القدرة والمسؤولية يستلزمان، منذ البداية، إخراج الأوصاف الجبلية - من حيث كونها أوصافاً فطرية غير مكتسبة - من دائرة التكليف الشرعي؛ فلم يكن هذا التكليف ليقع عليها ما دامت هي بطبيعتها خارجة عن كسب الإنسان وقدرته، ولا يقع عليها جزاء؛ وإلا كان التكليف بها تكليفاً لما لا طاقة للإنسان به وأمراً مقصوداً بالمشقة، وهذا ليس بمعهود في الشرع ولا من مقاصده(119). دليل ذلك صريح النصوص المتضافرة على قصد الشارع إلى التيسير والتخفيف ورفع الحرج، وإنكار التنطع أو التشدّد؛ مثلما يدل عليه مشروعية الرخص في العبادات والعادات واعتبار مواطن الضرورة المحكّمة. كل هذا إذا تعلق الموضوع بمشقة غير معتادة، ناشئة إما عن طبيعة الأفعال المولدة بذاتها لتلك المشقة، كالصوم في حالة المرض، أو ناشئة عن بعض الأعمال التعبدية العادية التي من شأن الدوام عليها والتزامها بدون انقطاع أن يؤدي إلى مشقة غير معتادة، ما دامت المداومة عليها تخرج صاحبها عن نهج الرفق والاعتدال، وتوقعه في «التنطع والتكلف».

---

(119) الموافقات، ج II، ص 107-119.

تقوم محاولة الشاطبي التصحيحية، إذاً، على فك ذلك الارتباط غير المشروع، الذي ترسخ إبان عصور الانحطاط، بين معنى الالتزام بالتكاليف الشرعية والقصد، في نفس الآن، إلى المشقة التي تصير حينئذ عنواناً على ذلك الالتزام وجزءاً من مكوناته **وهدفاً مقصوداً** يبرز «شرعية» تعذيب النفس وتحميلها ما لا تطيقه! إنه، في رأي فقيهنا، ارتباط مفتعل عار عن كل شرعية؛ بل هو دعوى متناقضة مع ما ثبت استقراؤه من قصد الشارع إلى المصالح ونهيه عن المفاسد؛ وكل تعذيب مقصود للنفس أو تحميلها ما لا تطيقه وقوع في نفس الفساد المنهى عنه شرعاً[120]، وسقوط في عين الابتداع الذي هو «مضاهاة للشريعة» والتزام بما ليس بمشروع أصلاً[121].

في حين أن الموقف الشرعي، خلافاً لذلك، يقوم أولاً على وجوب القصد إلى عين العمل الذي رتب عليه الشرع الجزاء، تولدت عنه مشقته المعتادة أم لم يتولد عنه شيء من ذلك؛ «فلو كان هناك من يسير إلى فريضة الحج طيراناً في الهواء أو مشياً على الماء [دون مشقة] لم يعد مبتدعاً بمشيه كذلك، **لأن المقصود إنما هو التوصل** إلى مكة لأداء الفرض وقد حصل على الكمال»[122]. والملاحظ بخصوص هذا المثال أن شدة المشاق المرتبطة بأداء هذه الشريعة، قد ظلت تشكل ميزاناً لتقويمها لدى جمهور الناس، خاصة في الغرب الإسلامي؛ حتى صار البعض يتعمد الذهاب إلى الحج راجلاً، مع أن بإمكانه الوصول إليه راكباً! وهو «فهم للتكليف الشرعي لا يقوم، في رأي الشاطبي، على أساس شرعي بالمرة! وفي هذا ما يفيد، ثانياً، بطلان قصد بعض المكلفين إيقاع المشقة على وجه التحديد، ظناً منهم أن في ذلك رفعاً لقيمة التكليف وزيادة في الأجر ومجالاً للتنافس! في حين أن «طلب الأجر بقصد الدخول في المشقة قصد مناقض» للشرع[123]، يدل في أغلب الأحيان على فهم غير سليم لنصوصه وتأويل غير صحيح لمواقف السلف. وهو تقويم

---

(120) نفسه، ج II، ص 127.

(121) الاعتصام، ج I، ص 39؛ وانظر في الفصل القادم مخاطر تلك المضاهاة باعتبارها تسلطاً على رقاب الناس وابتداعاً في الدين...

(122) نفس المصدر، ج I، ص 197.

(123) الموافقات، ج II، ص 129.

يصدق أيضاً على من يحاول القدح في مشروعية القصد إلي «حظوظ النفس»، مع كون الشارع قد راعى هذه الحظوظ حتى في مجال هذه التكاليف التعبدية، فرتب عليها الجزاء من منظور اعتبار تلك الحظوظ...[124].

هذا، وإن الشاطبي ـ سواء في الموافقات أو في الاعتصام ـ لا يكف عن تقديم الدليل تلو الآخر على وجوب الخروج عن مثل هذه الرؤية الشائعة عن الخطاب الشرعي ما دامت تفضي هكذا بالمكلفين إلى الوقوع في الحرج، منفرة لهم من الشرع، موقعة إياهم في الفساد، مؤدية إلى الملل والانقطاع عن التكليف بالمرة[125]! معرقلة لشروط التكيف أو التقلب في العيش الذي أسست المقاصد الشرعية قواعده الكلية ومهّدت أرضيته الصلبة. لأجل هذا يأتي إبراز الشاطبي لعناية الشارع بالرفق والسماحة والسهولة، والتزامه التوسّط والاعتدال كمفاهيم مرجعية للتعرف على طبيعة الخطاب الشرعي نفسه؛ كما يأتي في ضوء ذلك نفور الشارع ونهيه عن «الوصال» والتنطع المؤدي إلى الانقطاع والفساد[126] وبالجملة «فنهيه عن التشديد شهير في الشريعة، بحيث صار أصلاً قطعياً... لأن الله لم يضع تعذيب النفوس سبباً للتقرب»[127].

ب ـ إلاّ أنه لا ينبغي من جهة أخرى، أن يفهم هذا التأكيد على عدم قصد الشارع إلى إيقاع المشقة بالمكلف وكأنه ميل مع الأهواء والأغراض، وتبرير للمصالح الذاتية المحضة وتغليب لها على المصالح العامة المشتركة؛ ما دامت المقاصد الكلية في الشريعة دالة بذاتها على كون الشريعة موضوعة «لإخراج المكلف عن داعية هواه»[128]، وإعداده في الدخول في تجربة من الممارسة الخلقية والتكيف الاجتماعي، قصد تحقيق نوع من الانسجام بين

---

(124) نفسه، ج II، ص 210-212.

(125) نفسه، ج II، ص 138. «فإذا أوغل [المكلف] في عمل شاق فربما قطعه عن غيره، ولا سيما حقوق الغير التي تعلقت به» ص 143.

(126) الاعتصام، ج I، ص 294-298: الموافقات، ج II، ص 136-137.

(127) الموافقات، ج II، ص 132-134.

(128) نفسه، ج II، ص 168.

«الامتثال» الإرادي لتلك المقاصد الشرعية والخضوع الطبيعي المعهود لقوانين الكون وعاداته المستقرة.

وكما سبق الإشارة إلى ذلك، فإنه منذ الصفحة الأولى من كتاب «الموافقات» ينبه الشاطبي إلى مخاطر إناطة جلب المصالح بمحض الأهواء والأغراض الشخصية، معتبراً ذلك سبباً مباشراً في توسيع شقة الاختلاف وعقبة كأداء أمام مجهودات التوفيق وتأسيس الموافقات... مستأنساً في إقناع قارئه بكون التحذير من إقامة التكليف على محض الهوى يعتبر قاسماً مشتركاً بين الشرع وبين سائر «السياسات المدنية» التي تطمح إلى إقامة «نظام مشترك» من التكاليف المتواضع عليها والمجمع حولها. وإذا كان كل مجتمع لا يخلو من «سلطة آمرة»، معنوية كانت هذه السلطة أم مادية، فذلك يفيد بذاته وجوب الخروج عن محض الأغراض الذاتية والخضوع إلى اعتبارات وقيم جماعية، وضعية أو شرعية، تتخذ مقياساً للتكليف ومعياراً للتشريع وتقنيناً لجلب المصالح ودرء المفاسد[129].

من ثم كان مفهوم «الامتثال» عند الشاطبي يهدف بالأساس إلى تجنيب المكلف مخاطر الوقوع في الاعتبارات الذاتية المحضة، محاولاً إقامة جسور رابطة بين المصالح العامة والخاصة، أو بين ما يسميه الشاطبي بالمقاصد الأصلية والمقاصد التابعة[130]؛ وهي الجسور التي تحطمت تحت ذلك اللهث الذي عرفه عصره وراء المصالح الذاتية؛ ممّا جعل هذا العصر يسير بخطى سريعة في انحدار منحط باستمرار... وعليه، فرغم كون المقاصد الشرعية الضرورية «لاحظ للمكلّف فيها» باعتبار مصدرها الجمعي واستقلالها عن إرادة الفرد الخاصة، ورجوعها بالمنفعة على المجتمع كافة؛ فإن الحفاظ عليها والتزام الفرد بها، سواء باعتبارها واجبات عينية أو كفائية، ينعكس إيجاباً عليه بالضرورة. في حين أن المقاصد التابعة، مع كونها موكولة إلى محض إرادة المكلف ونابعة من خالص رغباته و«ما حصل عليه من نيل

(129) نفسه، ج II، ص 168-173.

(130) نفسه، ج II، ص 396-409.

الشهوات والاستمتاع بالمباحات» فإن إشباعها وتحقيق شروطها أمر موقوف على إدراجها ـ كمقاصد تابعة ـ ضمن تلك المقاصد الكلية الضرورية التي يدرك المكلّف أن كل إخلال بها يعود بالسلب على حظوظه الذاتية، هذه الأخيرة التي وضعت لها ضوابط و«حدود» تقيها عواقب التعدي على حقوق الغير المعتبرة «كحقوق الله» لا تقبل التجاوز أو التفويت[131]. وبهذا يصير المكلف في سعيه للالتزام بالنوعين المتكاملين من المقاصد «يسعى في نفع نفسه واستقامة حاله بنفع غيره؛ فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع»[132].

وبهذا الصدد يلاحظ الشاطبي أن من مظاهر الترتيب والحكمة في الأحكام الشرعية أن صارت تلك المقاصد التابعة المستجيبة للأغراض والمصالح الذاتية خادمة للمقاصد الكلية منسجمة معها. ولهذا تجد الشارع قد أوكل تحقيق وإشباع تلك المقاصد التابعة إلى إرادة المكلف، نظراً لما جبل عليه الإنسان من السعي إلى إشباعها؛ فلم يخصها الشارع بأكثر من حكمي الإباحة والندب إليها، دون حكم الوجوب الذي تعلقت به المقاصد الضرورية؛ وذلك لحث المكلف على توجيه حظوظه الذاتية ومصالحه الخاصة لما يخدم تلك المصالح العامة والمقاصد الكلية[133]. من ثم كان القيام بهذه المقاصد الكلية ذات المصلحة العامة أبعد عن الهوى «وأقرب إلى إخلاص العمل وصيرورته عبادة» وامتثالاً وعملاً دائماً[134] سواء تعلق الأمر بمجال العبادات أو العادات والمعاملات. بل إن في الالتزام بعموم مجال تطبيق تلك المقاصد الكلية لا يمنع من شمول آثار هذه الأخيرة حتى على الحيوانات، حيث من المستحب أن يغمر نفس الإنسان شعور بـ«الشفقة على الحيوانات حتى لا يعاملها إلا بالتي هي أحسن»...[135].

جـ ـ وبذلك تتوضح لنا العلاقة الجدلية الممكن رصدها بين المقاصد

(131) نفسه، جـ II، ص 191.

(132) نفس المصدر والجزء، ص 179.

(133) نفسه، ص 180-184.

(134) نفسه، ص 196-198.

(135) نفسه، ص 202-203.

الأصلية والمقاصد التابعة، ما دامت هذه الأخيرة، رغم كونها راجعة إلى «حظوظ» ذاتية، فإن الشارع لم يقف منها موقف الإهمال أو التعطيل - إذ ذلك تكليف بما لا يطاق! - فإشباعها، إذاً، أمر ملاحظ حتى على مستوى العبادات فضلاً عن مجال المعاملات. وعليه «**فلم يكن قصد المكلف في نيل الحظوظ منافياً لقصد الشارع الأصلي**»[136]. وفي هذا ما يبرز الإمكانات المساعدة على التكيف والتقلب في العيش و«الاستمتاع [المباح شرعاً] بالنعم المبذولة مطلقاً»[137]، ما دام إشباع تلك الحظوظ يظل في دائرة «مقاصد المكلف في التكليف» التي يجب أن يراعى فيها الجانب التعبدي أو جانب الامتثال العائد إلى إخلاص النية أو صدق التوجه، وعدم تبييت قصد المخالفة لأوامر الشرع ولا قصد الإضرار بحقوق الغير[138]. عدا ما اضطر إليه المكلف في مواطن الإكراه أو «الضرورة» التي قد تلجئه، مثلاً، إلى «الرشوة على دفع الظلم، إذا لم يقدر على دفعه إلا بذلك؛ وإعطاء المال للمحاربين وللكفّار في فداء الأسارى... كل ذلك انتفاع أو دفع ضرر بتمكين من المعصية»[139]. وهي جملة مواقف «استثنائية» مبنية على قواعد الشرع ومؤسسة على مقاصده الكلية[140].

وبالجملة تظل المقاصد الشرعية الكلية معياراً توزن به «مقاصد المكلف» المتجه بطبعه إلى جلب المصالح لنفسه ودرء المفاسد عنها؛ وإذا كان ذلك الجلب وهذا الدفع مأذوناً فيهما بحكم الأصل، فشرط هذا الإذن ألا يلزم عنه إضرار بالمصلحة العامة أو بالمصالح الضرورية للفرد نفسه، والتي تعتبر لأجل أولويتها «حقاً لله» كذلك لا يجوز تأخيره أو إسقاطه أو تقديم مصلحة العبد الخاصة عليه[141]. كما يجب ألا يؤدي ذلك الجلب أو الدفع إلى إضرار بمكلف آخر ما دامت هنالك إمكانية تحقيق تلك المصلحة

---

(136) نفسه، ص 210-217، 222-225.

(137) نفسه، ص 321.

(138) نفسه، ص 329.

(139) نفسه، ص 352.

(140) نفسه، ص 336.

(141) نفسه، ص 350؛ 375-378.

المقصودة بنهج سبيل آخر غير ذلك الذي يترتب عنه إلحاق ضرر بالغير. غير أنه في حالة تعذر هذا الاختيار الثاني يتحتم عندئذ مراعاة مصلحة الفرد، إذا كان في ذلك السبيل الوحيد لدفع الضرر عنه، اعتباراً للضرورتين الشرعية المحكمة والطبيعية الأصلية لإشباع الحظوظ، مع وجوب التخلص في سائر الأحوال من كل «قصد» إلى الإضرار بذلك الغير الواقعة عليه المضرة[142].

VII ـ «سلطة» المقاصد وضرورة التكيف

تلك مميزات أساسية في الخطاب الشرعي، حاول الشاطبي من خلالها إثبات معقولية التكليف وإبراز مدى نسقية وتماسك «نظام» المقاصد الشرعية، ابتداء من رؤيته للواقع المباشر واعترافه به كواقع «مزيج»، وانتهاء بوجوب تنزيل العلم على مجاري العادات ومراعاة المآلات في المقاصد والأحكام، والتمييز فيها بين اقتضائها الأصلي واقتضائها التبعي؛ ذلك التنزيل الذي جعل الشاطبي يولي أهمية بالغة بمرتبة المباح من بين الأحكام الخمسة، هادفاً بذلك نفي كل قصد إلى عين المشقة في الخطاب الشرعي أو تكليف بما لا يطاق، مدافعاً في النهاية عن شرعية التقلب في العيش والتكيف مع ظروفه والذي ازداد وضوحاً عبر تلك العلاقة «المناسبة» التي طالما تم إبرازها بين استنباط المقاصد الكلية من الخطاب الشرعي واستقرائها، في آن واحد، من الواقع ومن عاداته المستقرة؛ وهي نفس العلاقة الملاحظة بين الأحكام الشرعية وبين «نجاعتها» في جلب المصالح ودرء المفاسد، ممّا يؤكد أن قصد الشارع من ربط التكليف بتلك المصالح «لا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً وكلياً وعاماً **في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال**»[143].

1 ـ وبذلك يلتقي مشروع الشاطبي مع جوهر مشروع الشافعي في وجوب «ضبط الخلق إلى القواعد العامة»[144] وتنظيم كل سلوك ممكن فردياً

---

(142) نفسه، ص 351-352.

(143) نفسه، ص 37؛ ص 54-58.

(144) الموافقات؛ ج III، ص 265.

كان أو جماعياً، أخلاقياً أو سياسياً؛ مما يجعل من تلك الرؤية الكلية للمقاصد الشرعية «عالماً معرفياً» متداولاً بين الناس، ونسقاً يفسر بعضه بعضاً ويأخذ أجزاؤه بعضها ببعض؛ يزيد من صلابة أرضيته «ثبات الوجود» الخارجي الذي تنزل التكاليف الشرعية الكلية على «العموم العادي» فيه[145]، ورجوع المكلف في ذلك التنزيل إلى الامتثال والتعبد عند التزامه بتلك المقاصد بعيداً عن الأهواء وعن كل الضرار...

لأجل هذا صارت المقاصد عند الشاطبي بناء متكاملاً **يستحيل خرقه** أو انتزاع لبنة منه دون التضحية بالبناء كله والخروج عن منطق الشرع برمّته! والسقوط في الابتداع الذي يعود في أصله إلى «الجهل بمقاصد الشرع وعدم ضمّ أطرافه بعضها ببعض... فشأن الراسخين [بعكس ذلك] تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضاً **كأعضاء [جسم] الإنسان** إذا صُورت صورة مثمرة» كلية ومتناسقة[146].

2 ـ وهكذا، وفي ضوء هذه الرؤية المتكاملة للخطاب الشرعي يلحّ الشاطبي على وجوب اعتبار الأدلة الشرعية كأدلة قطعية غير قابلة للاستثناء إلا بدليل ظاهر خاص[147]؛ الأمر الذي من شأنه أن يضفي على مجموع المقاصد الكلية «سلطة» تنعكس حتماً على مجال الأحكام التكليفية ما دامت هذه الأخيرة موضوعة لمصالح العباد وقائمة على اعتبار عموم التلكيف وعلى شرعية القياس والتعليل المقصدي؛ وكلها اعتبارات تقتضي شمول مجال التكاليف الشرعية، بحيث لا يستثنى «من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة»[148]! مهما علت منزلته الدينية والسياسية. إذ ما دام النص التأسيسي «هو أصل الأصول»[149] ومصدر الأدلة، وكان بذلك مهيمناً على السنة ذاتها، فهو بالأولى مهيمن على ما عداها من المواقف العلمية أو السياسية بحيث تصير

---

(145) نفس المصدر والجزء، ص 268.

(146) الاعتصام، جـ III، ص 244-245.

(147) الموافقات، جـ III، ص 50-53.

(148) نفس المصدر، جـ II، ص 244-247.

(149) نفس المصدر، جـ III، ص 42-43.

«الشريعة حجة على الخلق، كبيرهم وصغيرهم، مطيعهم وعاصيهم، برهم وفاجرهم، **لم يختص... بها أحد دون أحد**»[150]!

ومرّة أخرى يلجأ الشاطبي إلى البرهان بالخلف للتدليل على هيمنة «سلطة المقاصد» وشمول أحكامها سائر الأفراد والفئات والمواقف، من حيث إنه لا معنى لصيغ الأمر والنهي الشرعيين، القائمين على تلك الأدلة الكلية، سوى اقتضاء الفعل أو الترك. فكل نفي لهذا الاقتضاء أو التحلل منه مع ورود الأمر والنهي، لهو من باب قلب الأحكام الشرعية وسقوط في الخلف وفي العماء المعرفي والمحال العقلي[151] وتراجع عن مراعاة المعاني المناسبة في الخطاب الشرعي جملة... ولعل في كل هذا ما يبرز عنف ذلك النقد الذي واجه به الشاطبي جمهور المالكية الذين أكثروا من القول «بتخصيص العموم» ممّا قد يترتب عنه، عند عدم الاحتياط في ذلك، سلب الدليل الشرعي العام - وهو أكثر ما في الشريعة - سلطته كحجة ملزمة؛ «وهي من المسائل الخطيرة في الدين» الذي لا يتردد الشاطبي في وصفها بالشناعة[152]! لما قد يتولد عنها من تأويلات إسقاطية على المستويين العلمي أو السياسي سبق الوقوف على بعض نماذجها والتي تتعارض مع الطبيعة الكلية للأحكام والمقاصد الشرعية القائمة على التواتر المعنوي وعلى «استقراء مواقع المعنى، حتى يجعل في الذهن أمر كلي عام» لا تتخلف مستلزماته المعرفية والعلمية[153]؛ خاصة إذا كان الأمر من قبيل الأصول القطعية والمطردة في الخطاب الشرعي[154] وإن لم تكن هذه الأصول في الطلب على وزان واحد كما سبق بيان ذلك عند الحديث عن مشكلة الأولويات بين المقاصد الشرعية[155]...

3 - غير أنه بقدر ما يشدّد الشاطبي على ضرورة إثبات كلية الأدلة

---

(150) الاعتصام، ج II، ص 338؛ ج I، ص 246.

(151) الموافقات؛ ج III، ص 122-123.

(152) نفسه، ص 289-290، 292.

(153) نفسه، ص 298-299.

(154) نفسه، ص 306-308-367-368.

(155) نفسه، ص 208-211.

وعموم الأحكام والتكاليف الشرعية ووجوب الامتثال لها، بقدر ما يتضمن إثبات ذلك العموم، **توسيعاً لمجال الاختيار** وتأسيساً لقاعدة رفع الحرج وتأصيلاً لضرورة التكيف و«التقلب في العيش». فتأسيس التكليف إذن على قواطع الأدلة «**كثير الفائدة، عظيم النفع** بالنسبة إلى التمسك بالكليات إذا عارضتها الجزئيات وقضايا الأعيان»[156] المحدودة بطبيعتها في الزمان والمكان، والتي لا يتحرر من ضيقها إلا بحملها على أدلتها الكلية القابلة للتنزل على «العموم العادي» أو القواعد الغالبة التي لا ينال من اطرادها تخلف بعض جزئياتها[157]. وبذلك يتبين كيف أن الدفاع عن قطعية المقاصد الشرعية وعن مركزية مفهوم المباح، من بين الأحكام الخمسة، بقدر ما يهدف إلى توسيع سلطة هذه المقاصد لتشمل مختلف الفعاليات الفردية والجماعية والمعاملات الأخلاقية والاقتصادية، يهدف في نفس الآن إلى **تحرير الفرد والجماعة من ركام من العوائق** التي تقف في وجه تلك الرؤية الكلية للمقاصد، وتحول دون طبيعة المباح الرامية إلى جلب المنافع والمصالح، وتعيق قدرة الإنسان على التكيّف مع مستجدات الحياة، وتغرقه في العديد من الاعتبارات الظرفية، وتقيده بكثير من الأحكام الجزئية.

وإذا كانت هذه العوائق تقف، هكذا، على النقيض من المقاصد القطعية فهي، لأجل سلبياتها هذه، لا تعدو أن تكون «ابتداعات» متسلطة على رقاب الناس دون موجب شرعي، مضيِّقة عليهم اتساع مجال «المباح» الذي يطبع الأحكام التكليفية، وهادمة صرح قاعدة التيسير التي تميز تلك المقاصد ذاتها. فكيف يتم إذن **حصر الابتداع وفضح بعده التسلطي** وإزالته من طريق المقاصد، تمهيداً للتكيف وتحقيقاً لحق التقلب في العيش؟

---

(156) نفسه ص 204.

(157) نفسه، ص 265-268.

الفصل التاسع

إستراتيجية نقد «البدعة» ومشكلة السلطة العلمية

I ـ تراكم «الوسائط»، المشكلة الكبرى

لا يمكن تقدير أبعاد الموقف النقدي لأبي إسحاق الشاطبي من مفهوم البدعة وظاهرة الابتداع دون أن نضع في الاعتبار أن صاحب «الموافقات»، شأنه في ذلك شأن ابن تيمية وابن القيّم وابن رجب من الحنابلة المعاصرين له، قد لاحظ مدى التراكم في ميدان «الوسائط» التي **رفعت نفسها إلى مستوى النصّ** والخبر المجمع عليه! فصارت، من هذا الموقع، تتكلم وتقرّر باسمهما ـ وهما مصدر الشرعية وأساس كل سلطة في الإسلام ـ كما أدرك واندهش لِما أصبحت تتمتع به رموز تلك الوسائط، من فقهاء وصوفية وولاة، من سلطة ونفوذ، **فاقا ما يتمتع به مصدر السلطة نفسه في الإسلام!** مع العلم أنّ تلك الرموز لم تعد قادرة على إنقاذ الأمة خارجياً وداخلياً، بل أصبحت ـ جميعها ـ **مساهِمةً في تعميق أسباب الإختلاف**، من حيث إن كل واحد من هؤلاء «قد صيّر نفسه نظيراً ومضاهياً»[1] للشرع ومصدراً للأمر وفرض الرأي...

هذا ما يبرر ذلك الحماس الذي أبداه الشاطبي في مستهل كتابه «الإعتصام» لأجل التقليص قدر الإمكان من نفوذ وهيمنة تلك الوسائط التي أصبحت «بدعاً»، من حيث كونها صارت مانعاً من إدراك واستنباط المقاصد الكلية القطعية؛ مثلما صارت عائقاً أمام «الإمتثال» والعمل وجلب المصالح المطابقة لروح تلك المقاصد؛ عسى أن يكون في تكسير تلك الوسائط والرجوع إلى «الأصول»، كمصدر للسلطة والأمر والفرض والشرعية، ما يمكّن من تأخير الانحدار السريع للزمن الإسلامي، إن لم يكن فيه المخرج والمنقذ

(1) الشاطبي، الاعتصام، ج I، ص 50-55.

من هذا الفساد الذي عمّ البلاد والعباد؛ وهو ما يجعل الشاطبي يستعجل نقد وفضح تلك البدع ورفع الالتباس المعرفي المرتبط بها، باعتبار ذلك أمراً «لا إشكال في أنه، بحسب الوقت، من أوجب الواجبات»[2] الملقاة خاصة على عاتق «السلطة العلمية» رغم كل العوائق والمثبطات.

غير أنه لا يسعنا، بخصوص مفهوم الابتداع الكثير التداول في الكتابات الفقهية الفروعية، إلا أن نسجّل تميّز تحليل الشاطبي ومعالجته لهذا المفهوم، وذلك عبر محاولته **إعادة التأسيس** للمشكل المذكور وإقامته له على أصول عامة ومقاصد كلية، هي بعينها تلك التي نظّر لها في «الموافقات»[3]... حيث نراه يؤكّد منذ البداية أن «الجهل **بأدوات الفهم** والجهل **بالمقاصد**» يمثلان السبب المباشر للابتداع[4]، مثلما يؤكد أن تأسيسه المذكور يمثل في اعتقاده «قولاً جديداً»[5] في هذا المجال الخطير، مجال الأوامر وفرض النماذج واختلاط المشروع بالمبتدع...!

1 - وهكذا، وضمن خصوصيات المجتمع الإسلامي، فإنه يصير من الخطورة بمكان إضفاء الشرعية «الدينية» على شيء فاقد لها؛ إذ من شأن ذلك أن ينيط «السلطة» ويعلق «حقّ» التشريع والأمر والإيجاب بشيء أو مصدر عار عن ذلك؛ وهو ما يشكّل عين البدعة والابتداع عند الشاطبي، ولعل في هذا ما يبرّر نهي الشارع عن كل تشديد وتنطع، ويفسّر تحذير القدماء من خطورة «الإفتاء»، ويوضح حقيقة الدوافع التي كانت تجعلهم «يتوقفون عن **الجزم** بالتحريم، ويتحرجون عن أن يقولوا: حلالاً أو حراماً، هكذا صراحاً»[6]. كما أن في هذا ما يبرّر، من جهة أخرى، وقوف الشاطبي طويلاً لإعادة تقويم مفهوم «السّلف» الذي صيّره المتأخرون «سلطة» ضاغطة ومنافسة

(2) نفسه، ج II، ص 24.
(3) نفسه، ج I، ص 141.
(4) نفسه، ج II، ص 293.
(5) نفسه، ج I، ص 31.
(6) الموافقات، ج III، ص 142؛ وانظر أيضاً الفصل الثاني في القسم الأول، وقارن كذلك تحليلنا السابق لموقف الشاطبي من مشكلة المباح والمندوب وتحذيره من الميل بهما إلى جهة الوجوب أو التحريم...

للشريعة، بل وذريعة لفرض ما لم يرد فرضه فيها وسبباً للإيجاب غير المشروع[7]...

في ضوء هذا الهاجس يكون تشديد كتاب «الإعتصام»: على خطورة الابتداع دالاً بذاته على الخوف من **إناطة التشريع والحكم بمحض إرادات فردية، تنزل نفسها منزلة «السلطة» المشرّعة**، دون حق أو موجب شرعي. غير أن ذلك الخوف يزداد إذا علمنا أن الابتداع في مفهوم الشاطبي، هو بحكم التعريف «إبتداع في الدين» على وجه التحديد. فهو ذلك الابتداع الذي يحرص صاحبه فيه أن يضفي على فعله أو أوامره **سلطة مطلقة يُلزم بها غيره** كإلزام الأوامر الدينية نفسها!

2 ـ وإذا كان صاحب «الإعتصام» لا يكفّ في كتابه هذا عن الإحالة إلى ما سبق أن أسّسه من قواعد أصولية في «الموافقات»، تمثل الأرضية المناسبة لإعادة التأسيس، هذه المرة، لمشكلة البدعة و«حوادث الوقت»؛ فإن ممّا يندرج ضمن هذه الأرضية المساعدة على فهم المشكل المطروح، ذلك التمييز الذي حرص الشاطبي على أن يقيمه في «الموافقات» بين جانب العبادات وجانب العادات. فإذا كانت هذه الأخيرة، ضمن الخطاب الشرعي ووفقاً لقواعده، تقتضي ـ كما رأينا ـ الالتفات إلى معانيها ومراعاة مقاصدها المناسبة، فإن شرط «المناسبة» مفتقد في باب العبادات، وإمكانية التعليل بالمناسب تعليلاً منضبطاً غير متوافر فيها[8]. ممّا يلزم عنه أن يكون القصد من العبادات «مجرد الإنقياد، من غير زيادة ولا نقصان»[9]. فكل خروج إذن عمّا حدّه الشرع وضبطه في هذا الباب خروج عن ذلك الامتثال والانقياد واختراع شرع لا أصل له وتحكم بالتالي في رقاب الناس عبر التزام تلك «الرغائب» والنوافل والعبادات، أو اتخاذها نماذج تحتذى[10].

---

(7) نفسه، جـ III، ص 56-77.

(8) انظر نماذج من عدم المناسبة هذه في: الاعتصام، جـ II، ص 129-132، الموافقات، جـ I، ص 80-199-200.

(9) الموافقات، جـ II، ص 308؛ جـ III، ص 46.

(10) الاعتصام، جـ III، ص 135.

II ـ «البدعة»؛ خصوصية الطرح وإعادة التأسيس

من ثم كانت إعادة النظر في مفهوم البدعة ترمي عند الشاطبي إلى تحقيق نوعين متضافرين من الأهداف النظرية والعملية؛ يتمثل النوع الأول منها في محاولته الدفاع، طيلة كتاب الإعتصام، عن وجوب وضرورة حصر الشرعية ومصدر الأمر والوجوب والسلطة في حدود أصول الشريعة وداخل مقاصدها الكلية القطعية؛ دون إناطة تلك الشرعية بمحض إرادات فردية وبكيفية اعتباطية لا معقولة ولا مضبوطة... وعلى هذا الأساس ينبني النوع الثاني من الأهداف والرامي إلى «التيسير» وتذليل «سبل التكيف» وتبرير جلب المصالح وحق التقلب في العيش. وإذا كان تحقيق هذين الهدفين الكبيرين يمثل جوهر المشروع الكبير للشاطبي في «الموافقات» فإنه، بذاته، المقصد المهيمن على نقده لمفهوم البدعة ولظاهرة الابتداع في «الإعتصام».

غير أن الجدير بالإشارة إليه أن هذا النقد قد جاء بمناسبة تقويم الشاطبي للفكر الصّوفي؛ وهي مناسبة لها مغزاها، من حيث إن التصوّف قد تحوّل هو الآخر إلى عادات وتقاليد يمثل لها، بل إنه قد أصبح، خاصة منذ القرن الثامن، وكأنه «السلطة المهيمنة» والشريعة البديلة! ممّا اضطر معه كبار الفقهاء والمؤرخين والأدباء إلى تسخير أقلامهم في معالجة إشكالية هذا الخطاب المهيمن، تقويماً ومساندة، مجاراة منهم للمناخ السائد في العصر[11].

1 ـ فما هي إذن طبيعة معالجة الشاطبي النقدية لمفهوم البدعة؟ وما هو السبيل الذي سلكه لإبراز الأهداف والمقاصد المشار إليها أعلاه؟ إذا كنّا قد نبهنا إلى أن نقد الشاطبي ومراجعته لمفهوم البدعة مؤطر بما سبق له أن أسّس من قواعد ومقاصد قطعية في الموافقات؛ فإنه لم يكن يسعه في ضوء ذلك إلا

(11) بجانب روضة التعريف... للوزير ابن الخطيب والحقائق والرقائق للفقيه المقرّي الجد، ومدارج السالكين لابن القيم، والاعتصام للشاطبي، نشير إلى مراسلات هذا الأخير مع كل من الفقيه القباب والصوفي ابن عباد الرندي حول مشكلة اشتراط الشيخ في التعليم الصوفي. وهي نفس المشكلة التي سيفرد لها ابن خلدون كتابه شفاء السائل... وهذا الانشغال بالأدب الصوفي من طرف غير المنتسبين إليه له دلالته على كل حال...

أن يرفض ما درج عليه الفقهاء قبله من تقسيم البدعة إلى ما تنقسم إليه الأحكام الشرعية الخمسة، من الوجوب والندب والإباحة والكراهة والتحريم[12]، دون أن تكون البدعة بذلك ذات طبيعة واحدة يشملها وصف جامع يميّزها عن كل «اختراع» آخر. ذلك أن من شأن هذا التقسيم التقليدي لمفهوم البدعة أن يُبقي الباي مفتوحاً أمام خطر أصبح القرن الثامن يشكو من تراكم أسبابه، ألا وهو قيام أنواع من الوسائط والتسلط بفرض أنظمة وأنماط من السلوك والتقاليد **تُلتزم** باسم الوجوب الشرعي أو الندب أو الإباحة؛ ثم تنسب في صورتها «المبتدعة» هذه إلى الدين مباشرة بعد فرضها، بحجة هذه النسبة، على جمهور الناس! وهو عين التسلّط وجوهر الابتداع.

2 ـ دفعاً لهذا الخطر المتوقع من قبل عملية الابتداع، وتصحيحاً لمفهوم البدعة الكثير التداول، ورفعاً لكل إلتباس قد يَبقى معه هذا المفهوم في «ليل المعرفة»[13]، فإن الشاطبي يرتضي التعريف الآتي للبدعة، منطلقاً من **استقرائه** للخطاب الشرعي ومن وقوفه على دلالاته **القطعية** ومن اعتباره أن البدعة في ذلك الخطاب لا يمكن أن تكون إلا من **طبيعة واحدة**، قاصداً في الأخير حصر عملية الابتداع في أضيق مجال ممكن. من ثمّة فإن البدعة لا تُعرف عند الشاطبي إلا بكونها «طريقة في **الدين** مخترعة **تضاهي الشرعية**، يُقصد بالسلوك عليها **المبالغة في التعبد** لله سبحانه»[14].

لأجل إدراك مكوّنات وأبعاد هذا التعريف، يلاحظ الشاطبي في البداية أن تقسيم الفقهاء لمعنى البدعة يخلط بين هذه وبين مفهوم «المعصية» التي لا تعدو أن تكون تعطيلاً للشرع وتهاوناً في الالتزام به، دون ادّعاء تشريع أو فرض موقف... ممّا لا يجوز معه نعت العاصي بالابتداع، ما دام سلوكه لا يتضمن بذاته تغييراً في الأحكام الشرعية ولا دعوة لغيره باتباعه[15] فيما اختاره

(12) الاعتصام، جـ I، ص 180-181-188-191؛ قارن بقواعد الأحكام لابن عبد السلام، جـ II، ص 172-174.

(13) يلاحظ الشاطبي أن «سبب هذا الإشكال عدم ظهور الفارق الواضح بين البدعة الحسنة والقبيحة، فلو ظهر الفرق ببرهان لزال الشغب» المعرفي. انظر المعيار، جـ VI، ط، الأوقاف ص 371-372.

(14) الاعتصام، جـ I، ص 37.

(15) نفسه، جـ I، ص 134-192.

من مخالفات أخلاقية. في حين أن حقيقة البدعة تكمن في اعتقاد صاحبها أنه في بدعته المخترعة، متّبع للشرع إن لم يكن يدعي أنه في ذلك أكثر من غيره هدياً إليه والتزاماً به! فكأنه بسلوكه هذا يتعمد دعوة الجمهور لاتّباعه، من حيث إن سلوكه في زعمه أكثر إلتصاقاً بالشرع وإدراكاً وإخلاصاً له. وهذا ما يحمله على التماس «حججه» من الدين والتقاط شواهد منه على شرعية موقفه وصحة تأويله[16].

هذا واعتباراً لطبيعة هذا السلوك الثابت في عملية الابتداع ونزوعه نحو تغليف نفسه بالشرعية الدينية، وحسب التعريف الذي ارتضاه الشاطبي لمفهوم البدعة، فإن هذه الأخيرة تصبح في الأغلب ذات طبيعة «دينية»، من شأنها أن تحدث خللاً في الخطاب الديني نفسه وتكسر وحدته؛ فلا يعود هذا الدين، خاصة في أضيق وأخص مفاهيمه ـ وهو الجانب التعبّدي ـ موحّداً ولا متفرداً بالأمر وحق الطاعة والامتثال؛ إلى حدّ أن البدعة في هذا المجال التعبدي تصبح، بمضاهاتها للشرع، وكأنها **شرع جديد**، بل وكأنها أولى من غيرها بالاتباع. وهذا ما جعل الشاطبي يقف طويلاً لدفع انعكاس هذه الوظيفة السلبية في البدعة على الدين، محاولاً حصر مجال الابتداع في الجانب التعبدي خاصة، ثم مؤكّداً أن «من حقيقة البدعة ألاّ يدلّ عليها دليل شرعي، لا من نصوص الشرع ولا من قواعده»[17]

3 ـ وهكذا يظل **تضييق الابتداع** وحصره في باب العبادات غير معقولة المعنى، هدفاً عاماً لنقد الشاطبي، وذلك كي يتم له إضفاء أكبر قدر من المشروعية على «المصالح المرسلة» التي وإن لم ينص عليها ظاهر الشرع فإنه قد تضمن شرعيتها بواسطة قواعده العامة ومقاصده الكلية؛ ممّا يستوجب إخراج المصالح المرسلة من دائرة الابتداع، خلافاً لما فعله القرافي أو غيره من الفقهاء. كما يهدف الشاطبي من جهة أخرى إلى الفصل بكيفية واضحة بين ما يُعد **ملزماً** للفرد والجماعة وما لا يُعد كذلك، محاولاً بذلك إناطة حق الإلزام والأمر بالشريعة وحدها، دون أية جهة أخرى. وبالتالي فإن كل محاولة

(16) نفسه، ج I، ص 134.

(17) نفس المصدر والجزء. ص 191.

لإلزام الغير بنوع من التشريع الواجب أو المفروض لتُعتبر عين الابتداع ومضاهاة للشريعة إذا لم تكن مستنِدة في ذلك الإلزام إلى قاعدة شرعية ومقصد شرعي عام[18].

لأجل هذا عرف بعض الفقهاء بحساسيتهم الشديدة تجاه مشكلة «الإفتاء» أو الجهة التي تملك حق الأمر والطاعة، حتى لو كان موضوع الأمر خيراً في ذاته[19]! ولذلك يؤكد الشاطبي أن كل من التزم عملاً وصار عنده **كالراتب الشرعي** المفروض أنه «أوجب على نفسه ما لم يوجبه عليه الشرع؛ فهو **تشديد**» وابتداع[20]! وهذا التخوف من التزام ما ليس واجباً هو الذي حمل بعض السّلف على تعمّد ترك بعض السّنن المؤكدة في بعض الأوقات، حتى لا تُلتزم وكأنها فرض لا تختلف وتختلط بمعنى الوجوب الشرعي[21]، كما سبق لنا أن بيناه حَين بسط الكلام عن مشكلة المباح من الأحكام الخمسة...

4 - من هنا اعتبار البدعة **«عائقاً معرفياً»** أمام فهم الخطاب الشرعي في حدوده ومقاصده؛ كما أمكن اعتبارها «عائقا عملياً» ما دامت تُعتبر **تقييداً جديداً وتسلطاً**، دون موجب شرعي، على سلوك الإنسان وتقلبه في العيش لتحقيق مصالحه؛ هذه المصالح التي قصد الشاطبي إلى إزاحة أكبر قدر من العوائق أمام الإنسان لطلبها وجلبها، حتى يتمكن بذلك من التكيف خاصة مع تلك الأوضاع التي أحاطت بالشاطبي ومعاصريه.

ولأجل هذه الأهداف رفض الشاطبي ذلك التقسيم التقليدي لمفهوم البدعة؛ وحيث إن هذه الأخيرة، كما رأينا مع الشاطبي، تنزع دوماً نحو التسلّط بغير حق، وفرض الرأي بغير موجب معقول، مع ادعاء صاحبها الأفضلية بين الناس[22]. فإنها من ثم **لا تكون إلا سيئة** حسب الصيغة الكلية

---

(18) نفسه، ص 50-51.

(19) قارن مثلاً الاعتصام، جـ I، ص 347.

(20) نفسه، ص 39-50-51.

(21) نفسه، جـ II، ص 32-107.

(22) أليست كل هذه النعوت مندرجة تحت مفهوم «السلطان» وبعض مشتقاته: من السليط والتسلط..؟ فهناك على ما يبدو قاسم مشترك بين الابتداع في الدين و«الابتداع» في السياسة!

والقطعية في الحديث «كل بدعة ضلالة». فخاصية البدعة إذن «أنها خارجة عمّا رسمه الشارع»[23].

وبذلك تكون معارضة الشاطبي لتقسيم الأقدمين لمفهوم البدعة، قائمة على كون ذلك التقسيم من شأنه أن يوقعنا في اضطراب في فهم الشريعة، فلا نميّز فيها بين الأصل المقطوع به وبين ما يمكن أن يضاف إليه ويُقحم من بدع، قد تؤخذ باعتبارها «حسنة» وتُلحق بسبب ذلك بمرتبة الوجوب أو الندب أو الإباحة! كما أن من شأن ذلك التقسيم القديم للبدعة أن يضع أمامنا عوائق عملية، من حيث إنه يفتح المجال لكل من يملك قدراً من النفوذ أو السلطة السياسية أو المعرفية أن يفرض رأيه أو مصالحه الخاصة، كمصالح حقيقية شرعية واجبة التنفيذ والتحقيق، خاصة بعد إضفاء صبغة «دينية» عليها.

ولعل هذا الهاجس المتمثل في مشكلة «التسلط» هو الذي يفسّر لنا تتبّع الشاطبي لكثير من الرغائب والشعائر التي «إلتزم بها» أصحابها قاصدين بذلك زيادة التعبد والتقرب؛ في حين لم يرد الشاطبي في ذلك الالتزام إلا ضرباً من التعسير، وأخذاً بالأشق والأصعب، وزيادة في الأمر والتكليف؛ فهو إذن ليس «إلا غاية في الجهالة وتلفاً في تيه الضلالة» [24]! وهنا ينتبه الشاطبي إلى وجوب نقد تلك «البدعة التركية» التي تلتقي، من حيث نتيجتها السلبية، مع البدعة السالفة القائمة على المبالغة في التعبد. وذلك من حيث أن الترك المقصود، سواء كان للواجب الشرعي أو حتى للمباح، يُعد معارضة صريحة للشرع؛ وهو من حيث كونه مقصوداً يتضمن بذلك أمراً لغيره يهدف إلى إلزام الغير بهذا الترك. وذلك كتحريم ما دلّ الشرع على إباحته، من قبيل تحريم الزينة والتنعم والتقلب في العيش... فالتارك للمباح إنما يتركه تديّناً، وكأنه بذلك إيهام الغير بامتياز موقفه بعد إضفائه طابعاً «دينياً» عليه[25]!

---

(23) الاعتصام، جـ I، ص 37.

(24) نفسه، جـ I، ص 343-344. وانظر سلسلة البدع المتعلقة بالشعائر والتي انتقد الشاطبي التزامهابالكيفية التي صارت معها «معهودة» في عصره إلى يومنا هذا! نفس المصدر والجزء، ص 132؛ 172؛ 229-230؛ 249-251؛ 344؛ 362؛ الموافقات جـ III، ص 213-215؛ الفتاوي، ص 127-128؛ 197-199؛ 249؛ 313؛ المعيار، جـ VI، ص 371.

(25) الاعتصام، جـ I، ص 329-330؛ 42-45.

5 ـ هذا والجدير بالملاحظة أن أغلب البدع التي تتبّعها أبو إسحاق الشاطبي بالنقد والمراجعة قد استشهد بها من **المجالين السياسي والصوفي**، اعتباراً لما كان يتمتع به القائمون على هذين المجالين من سلطة ونفوذ لا يخلوان أحياناً من التداخل والتنافس... وإذا كان نقد الشاطبي للبدع الصوفية قد فرض عليه الرجوع إلى واقعه المعاصر الذي شهد استفحال نفوذ الفكر الصوفي، فإن نقده لواقعه السياسي دفعه لالتماس نماذج من ماضي مثل هذه الممارسات السياسية في بلاد الأندلس والمغرب، متخذاً هكذا الماضي «ذريعة» لنقد الحاضر السياسي!

أ ـ وهكذا يقف الشاطبي بشدة ضد محاولات «رجل السياسة» **الفصل بين الممارسة السياسية وبين المقاصد الشرعية**، وتقديم مصالحه الخاصة على المصالح الحقيقية، وزعمه أن طبيعة «الموضوع السياسي» يقتضي مثل هذا السلوك وذلك الفصل! ذلك أن «استحلال القتل باسم الإرهاب الذي يسميه ولاة الظلم «سياسة» وأبهة... فظاهر أيضاً [أنه بدعة]، وهو نوع من أنواع **شريعة القتل المخترعة**»[26]. ويجد الشاطبي في أخبار الأندلس الأموية ما يسعفه لضرب نماذج من ذلك الابتداع السياسي، كما نراه ينقل من «مستصفى» الغزالي صورة لإقامة التعزير السياسي على محض الأهواء قبل أن يُعقب عليها بما ظنّه صورة أخرى تشبهها؛ وهي تلك المتمثلة في فتوى الفقيه يحيى بن يحيى الليثي للخليفة عبد الرحمٰن بن الحكم حول كفارة الوقاع في نهار رمضان. وقد نقلها الشاطبي عن ابن بشكوال، في حين أنها بذاتها عين ما كان يقصده الغزالي الذي نقلها عن غياث الأمم لشيخه الجويني[27]...

ويجدها الشاطبي مناسبة للتنبيه إلى خطورة بعض رجال العلم الذين يتحولون إلى «فقهاء للسلاطين» فينشطون في الابتداع السياسي من حيث

---

(26) نفس المصدر، جـ II، ص 90-80-81. قارن بمواقف فقهية أخرى معارضة للتعزير «السياسي»: ابن فرحون، التبصرة، جـ II، ص 138؛ شفاء الغليل، ص 224-228؛ تلبيس إبليس لابن الجوزي، «فصل: تلبيس إبليس على الولاة والسلاطين»؛ المغني للقاضي عبد الجبار، ج 20، القسم الثاني، ص 120.

(27) الإعتصام، جـ II، ص 113-114. انظر الفصل الرابع أعلاه.

حرصهم على تطويع الشريعة لتناسب مصالح رجل السياسة. ومرة أخرى يلجأ صاحبنا للتاريخ السياسي بالأندلس، حيث يشير إلى اضطلاع الفقيه محمد ابن لبابة بالتحايل على الشريعة لتفويت أوقاف عمومية لصالح الخليفة الناصر الذي تعلّقت نفسه بها[28]...

ومن الملفت للانتباه أن يقدم لنا الشاطبي مواقف المهدي بن تومرت الموحدي كأقصى نموذج في الابتداع السياسي والديني! فعلاوة على بدعه «الدينية» المحضة، كادعاء الامتياز والاختصاص بالعصمة، وتكفير المخالفين له، وابتداعه لأشياء في باب العبادات، يعترف الشاطبي أنه أدرك بعضها بجامع قرطبة[29] ـ مع أن المفروض كان يقتضي ابتعاده عن مثل هذا، اعتباراً لكونه كما يعتقد الشاطبي «كان مذهبه البدعة الظاهرية»[30]؛ علاوة على هذا الابتداع الديني فإن «المهدي المغربي» قد بلغ حسب رأي الشاطبي، قمة الابتداع السياسي، حين شرع القتل «السياسي» حيث لا يوجب الشرع ذلك، كالقتل بمحض الكذب، أو عدم الامتثال للأمر، أو الشك في عصمة المهدي، «فكان أكثر **تأديبه القتل**»[31]!

ولا يعنينا الآن مدى صحة كل هذه «المرويات» حول المهدي بن تومرت بقدر ما يهمنا أن ذلك كان، بالنسبة للشاطبي، مناسبة لتأكيد مواقفه من أحداث عصره وضد كلّ أشكال الابتداع الديني والسياسي، والتي يدخلها هذا الوصف منذ تصير أفعال الرجال «**حجّة**، وافقت حكم الشريعة أو خالفت»! وهذا عند الشاطبي من باب «**تحكيم الرجال على الحق**، والغلوّ في محبّة المذهب»[32]. وهو عين التقليد المذموم المفضي إلى الابتداع في العمل وإلى العماء في المعرفة!

غير أنه بصدد هذا الرفض لمعنى «التقليد»، يكون الأجدر أن ننبه إلى أن أبا إسحاق الشاطبي حينما شرع منذ البداية في نقد مفهوم البدعة انطلاقاً من دلالته

---

(28) نفسه، ص 176-178. وانظر خلافاً لذلك، فتوى الفقيه عبد الله العبدوسي الفاسي ضد تحبيس الملوك الأموال العامة على أولادهم، المعيار ج VII، ص 213-214.

(29) الاعتصام، ج I، ص 255-258؛ ج II، ص 92.

(30) نفسه، ج I، ص 256، والظاهرية «بدعة ظهرت في الشريعة بعد المائتين»! نفسه، ج II، ص 91.

(31) نفسه، ج II، ص 91-92؛ 97.

(32) نفسه، ص 348.

اللغوية كـ «إختراع على غير مثال سابق»، لم يكن ذلك يعني لديه تخوفاً من مطلق الاختراع أو رفضاً لشرعية كل ما لم يكن «على مثال سابق» أو معطى سلفاً في الماضي؛ كما لم يكن موقفه هذا ينطلق بالتالي من نزعة نصيّة اتّباعية محضة، ترفض التغيير والتكيف. ولعل ما يدفع مثل هذا المستوى من الفهم لمواقف الشاطبي، ذلك الحرص الذي يبديه هذا الأخير في إخراج «**العادات**» من نطاق مفهوم الابتداع، وإن تلك العادات لتشمل كل ما تتسع له الحياة، عدا ما حدّده الشرع وفصّل كيفياته في مجال العبادات خاصة؛ وفيما عدا ذلك فالاختراع فيه واجب، والتغير ضروري، مع مراعاة المقاصد الكلية في الشريعة؛ وفي ضوئه لم يحبذ الشاطبي أن يشمل بوصف الابتداع غير النماذج التي تريد أن تكون هي الأخرى، «دينية» الطابع والمحتوى. وبذلك يتبين أن رفض «الإختراع على غير مثال سابق» **إنما هو رفض لأي موقف يريد أن ينزل نفسه بين الناس منزلة الدين وسلطته الشرعية**؛ وهو موقف يمثل عين الابتداع من حيث إنه، حسب تعبير إمام الحرمين الجويني، يريد إضفاء **القطع** على مجال لا يحتمل سوى **الظن!** فيجعل من رأيه المعرفي أو اختياره الأخلاقي أو حكمه السياسي ـ والذي لا يمكن أن يكون إلا ظنياً ـ رأياً أو اختياراً أو حكماً في مقام «الأمر» الملزِم الذي يمتلك من الشرعية ومن «السلطة» ما يمتلكه الدين، سواء بسواء! وحيث إنه لا سند لمثل هذا الموقف من الدين، فليس له إذن حق الكلام باسمه أو ادعاء نهج سبيله...

ب ـ ولن يجد الشاطبي لتوضيح هذا المشكل المتعلق بالشرعية والسلطة، وادّعاء القطع في مجال الظن، وفرض الرأي والأمر بالطاعة... خيراً من الالتفات هذه المرة إلى الفكر الصوفي الذي ربما صار في هذا العصر أكثر من غيره تمتعاً بالنفوذ والسلطة وأكثر تكريساً لمفهوم البدعة والابتداع. وليس غريباً بهذا الصدد أن تقوم بين الشاطبي وبين كبار صوفية العصر مراسلات تعالج جوهر مشاكل الخطاب الصوفي، كما ليس غريباً أيضاً أن يسوّد الشاطبي عدة صفحات في الاعتصام أو الموافقات تأييداً لذلك الخطاب ودفاعاً عن «السلف» من الصوفية[33]، وذلك بعد أن فرض التصوف كفكر

(33) الموافقات، جـ III، ص 239-247؛ جـ II، ص 260-279؛ جـ 295-296؛ جـ IV، ص 239-241؛ الاعتصام، جـ I، ص 89-90.

مرجعي على جل الفقهاء في القرن الثامن، بحيث اضطر بعضهم إلى إفراد القضايا والإشكالات بتأليف خاص، كان الشاطبي يؤمل أن يسلك مسلكهم كي يلخّص، على حد قوله، «في طريق القوم نموذجاً يستدل به على صحتها وجريانها على الطريقة المثلى»[34].

غير أن أبا إسحاق الشاطبي، شأنه في ذلك شأن معاصره ابن خلدون، إن كان لا يرمي إلى التشكيك في شرعية الخطاب الصوفي، فإنه مع ذلك ـ وتحت ضغوط الانحطاط ومتطلبات «غياث الأمم» وشروط الانعتاق ـ لا يملك، إلاّ أن ينبّه على خطورة ما أحدثه صوفية العصر من قواعد وتنظيمات، أخطر ما فيها أنها **اعتُبرت مُلزمة** ذات سلطة فعلية على أتباعها، **يتدينون** بها ويدافعون عن شرعيتها، دون أن تساعدهم قواعد الشرع ومقاصده على ذلك. وهذا هو الابتداع في الدين، من حيث إنه يتعلق خاصة **بالجانب التعبدي** والمغالاة فيه. لذلك يأخذ الشاطبي على متصوفة زمانه، بعد أن يتعوذ بالله منهم[35]!، أنهم ادّعوا الدخول في طريقة القوم «من غير سلوك شرعي ولا فهم لمقاصد أهلها، وتقولوا عليهم ما لم يقولوا به، حتى صارت في هذا الزمن **كأنها شريعة أخرى**»[36]. ويمكننا إجمال أهم مؤاخذات الشاطبي على صوفية عصره من منظوره النقدي المؤسَّس على مقاصد الشريعة فيما يلي:

أ ـ «التغالي في تعظيم شيوخهم، حتى ألحقوهم بما لا يستحقون»[37]!

ب ـ حرصهم على أن يصيّروا عاداتهم المتعارفة بينهم **ديناً** وتشريعاً **واجباً**.

ج ـ إسنادهم تلك العادات والأحكام الملزمة على مجرد «الكشف»

---

(34) الاعتصام، ج I، ص 90. لعل من أمارات ترسخ هذا التأييد للخطاب الصوفي اتخاذ الفقهاء ورجال العلم «شيوخاً مربّين» لهم في طريق التصوف. يصدق هذا مثلاً على الفقيه أحمد القباب الفاسي الذي «تبرك» بابن عاشر، كما يصدق حتى على الشاطبي الذي اتخذ من الوليّ جعفر الزيات شيخاً له في السلوك... انظر: الشاطبي الإفادات والإنشادات، ص 24، 90-91.

(35) الاعتصام، ج I، ص 96.

(36) نفس المصدر والجزء، ص 90؛ 111؛ 258-260؛ 264.

(37) نفسه، ص 258.

والذوق. وبذلك يصبح هذا الذوق وذلك الكشف مصدراً «للأمر» الشرعي وسبباً موجباً للإقدام على الفعل أو الإحجام عنه. وهو عند الشاطبي من قبيل إناطة مصدر التشريع «باللاّمعقول» في حين أن مقاصد الشريعة تقوم على تأكيد دائم لمعنى «المناسبة» التي تضفي على مضمون الحكم قدراً من المعقولية. ولا يستنكف مؤلف «الإعتصام» عن سرد بعض «الحكايات» الصوفية الفاقدة لتلك المعقولية، كامتناع المحاسبي عن تناول الطعام المشبوه، بعد أن ينبض له عرق في أصبعه؛ مما يفيد بذاته أن **موجب** الامتناع والمعرفة معاً نبض عرق! وكإمساك الشّبلي (334 هـ) عن تناول ثمار من شجرة بريّة بعد أن نادته هذه الأخيرة: أمسك! فأنا ليهودي؛ **فموجب** الإمساك كلام شجرة! أو أخيراً كاختيار الخواص عدم النجاة بنفسه والفرار من سبع داهمه، بعد أن سمع منادياً يناديه! أثبت! فإن حولك سبعين ألف ملك يحفظونك؛ **فموجب** البقاء هاتف مجهول!

لذا يؤكد الشاطبي على الجانب اللامعقول في مثل هذه الحكايات ويرى أن «مثل هذه الأشياء **إذا عُرضت على قواعد الشريعة** ظهر عدم البناء عليها. إذ المكاشفة أو الهاتف المجهول أوتحرك بعض العروق **لا يدل على التحليل أو التحريم**»[38]. وبالتالي فإن إسناد الأحكام الإلزامية إلى تلك المصادر هو من قِبل اللامعقول وما ليس له اعتبار في قواعد الشريعة؛ علاوة على أن ذلك هو من قبيل الاختراع والابتداع في الدين، من حيث إنه يرمي إلى **تشريع زائد** وإلزام الغير به.

د - ومن جهة أخرى فإن الصوفية يشترطون على مريديهم والمتعلقين بهم اجتناب «الرخص الشرعية»؛ فالرخص في اعتبارهم للمستضعفين...! وهو موقف يدرجه الشاطبي ضمن «البدع التركية» المعارضة للمقاصد الشرعية لأصول السنة وسيرة السلف. فهو إذن استحسان لم يجر على مقاصد الشرع، أدّى إلى البدعة؛ خاصة حينما تتعلق به الرغبة في الأمر والفرض أو ادعاء الأفضلية والامتياز[39].

---

(38) نفسه، ص 212.

(39) نفسه، ص 214-215.

هـ ـ وإذا كان ابن خلدون سيدلي بدلوه في الجواب عن تلك الفتوى الصادرة من عدوة الأندلس والتي سيعتني الشاطبي، خاصة، بطرحها على فقهاء المغرب حول منزلة، «الشيخ المربي» في التجربة الصوفية، فإن الشاطبي قد اعتنى من جهة أخرى بطرح مشكلة «السماع» الصوفي وعرضها على مجهار المقاصد الشرعية، مستغرباً في البداية تسرع بعض الفقهاء في تأييد مجالس السماع هذه[40]؛ مع أنها كانت في هذا العصر المجال الخصب لتسرب عادات وتقاليد الصوفية بين العامة والخاصة. كما كانت مناسبة للصوفية لإظهار نشاطهم التأويلي لتقريب مجالس سماعهم من مفهوم «مجالس العلم» في الإسلام، وذلك بقصد إضفاء طابع «ديني» وشرعي على اجتماعات الطوائف الصوفية التي أشبعها الشاطبي نقداً واعتبرها عين الابتداع، ما دامت مجالس سماعهم وكذا طريقتهم قد صارت، على حد قوله، «مأكلة وصناعة، أكثر ما هي قربة وطاعة»[41]! كما صارت موئلاً لكل من هو «بهيمة من البهائم في دينه... ليس عنده من الدين إلا الغناء والشطح وأكل أموال الناس بالباطل»! على حد قول الفقيه الحفّار[42].

لأجل هذا لم يسع الشاطبي إلا أن يخلص إلى القول بأن «أحوال الصوفية [حيث إنها ألصق ما تكون بالجانب التعبدي، فإنها] توزن بميزان الشرع؛ وكل ما تعلق بالتعبد ولا دليل عليه مباشرة من الشرع فهو البدعة الحقيقية. ومن ثم يعلنها الشاطبي صراحة في وجه الجميع، ألا وهي عدم الالتزام بتلك القواعد المتعارف عليها بين الصوفية، حيث يتحتم الخروج من ضيقها وتقييداتها إلى اتّساع السنة ووضوح قواعد الشريعة وقطعية مقاصدها الكلية...

---

(40) ممّن أجاب بتأييد تلك المجالس الفقيه عبد الله العبدوسي، مفتي فاس، والفقيه قاسم بن سعيد العقباني؛ في حين لم يتردد في تبديعها، إضافة إلى الشاطبي، كل من فقيه بجاية عبد الرحمن الوغليسي والفقيه ابن لبّ والفقيه محمد الحفار... المعيار، جـ XI، ط. الأوقاف، ص 29-47.

(41) الاعتصام، جـ I، ص 264-285؛ من الملفت للانتباه أن جلّ نعوت طقوس تلك المجالس الصوفية كما قدمها الشاطبي لا زالت مستمرة إلى اليوم، ولكن داخل جل البيوت المغربية! خاصة في المناسبات «الدينية» كحفلات الإعذار أو العقيقة أو المولد النبوي...

(42) المعيار، جـ XI، ص 45-46؛ وقارن بنفس المعنى في الاعتصام، جـ I، ص 268.

III ــ نقد البدعة، تجربة مشتركة

ويمكننا بعد هذا أن نلاحظ أن جوهر المضمون الذي ارتضاه الشاطبي لمصطلح البدعة، قد ارتضاه قبله غير واحد من الفقهاء الأصوليين، كما قال به بعض المعاصرين له. وذلك رغم اعتقاد الشاطبي أن كلام هؤلاء في باب البدع ظل «مغفلاً جداً، إلا من النقل الجلي...! لا يشفي الغليل»[43]. ومع ذلك لا نرى مانعاً من القول إن ابن حزم في رفضه للاستحسان والقياس كان مدفوعاً بهاجس الخوف من التقول على الدين ما لم يقله وعلى الشرع ما لم يأمر به، وهو بعد ذلك يفصل بين أمور الدين وأمور الدنيا؛ حيث نراه يعلق على مسألة تلقيح النخل الذي اقترحه رسول الله على الناس بالقول: «وهذا كله ليس من أمور الدين **الواجبة والمحرّمة** في شيء؛ إنما هي أشياء مباحة من **أمور المعاش**... وإنما الاجتهاد الممنوع منه ما كان **في التحريم والإيجاب** فقط بغير نص... فهذا [الحديث] بيان جلي... **في الفرق بين الرأي في أمور الدنيا والدين...**»[44] ومن جهته، فإن الجويني قد أكّد، قبل الشاطبي، أن المرجع في باب العبادات «التوقيف»، وأن «**كل ما لا يُعقل معناه**، وأصله التوقيف، فالرجوع فيه إلى **لفظ الشارع**؛ فما اقتضى اللفظ وجوبه التزم، وما لا يقتضي اللفظ وجوبه **فلا وجوب فيه**»[45] وفي هذا ما يبرر معارضة الجويني الشديدة لبعض التعزيرات «السياسية» باعتبارها بدعاً تتعدى ضوابط الشرع وحدوده[46].

كما أن تحديد الشاطبي لمفهوم البدعة لم يكن غريباً عن المدرسة الحنبلية؛ فهذا صاحب «تلبيس إبليس»، ابن الجوزي (597 هـ) يؤكد هو الآخر

---

(43) الاعتصام، ج I، ص 117-118؛ نلاحظ أنه بالرغم من كون الشاطبي يشيد فقط بما وضعه قديماً في نقد البدع أبو بكر الطرطوشي، إلا أن كتاب هذا الأخير لا يرقى إلى مستوى التحليل الذي قد نجده مثلاً عند ابن تيمية... انظر: الطرطوشي، أبو بكر، كتاب الحوادث والبدع، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط 1.1990 [تحقيق عبد المجيد التركي].

(44) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج V، ص 138، قارن أيضاً نفس المصدر، ج VI، ص 31.

(45) الجويني، الغياثي، فقرة: 693؛ انظر فقرة 683 ;690.

(46) نفسه، فقرة: 323-328؛ 332-334.

أن «الأغلب في المبتدعات أنها تصادم الشريعة بالمخالفة وتوجب التعاطي عليها **بزيادة أو نقصان**، وأنها متعلقة في الغالب بمجال العبادات[47]. ونفس الحكم نجده عند ابن تيمية الذي كان أكثر اهتماماً بمتابعة عورات صوفية زمانه، حيث يرى أنه «ليس لأحد أن يعبد الله إلا بما شرعه رسول الله ﷺ...»[48]، قاصداً بذلك نفي شرعية النذور التي صارت في عصر الانحطاط «الزامات» وتشريعات زائدة، كما سيلاحظ الشاطبي؛ «والدين كله - كما يؤكد ابن تيمية - مأخوذ عن الرسول ﷺ وليس لأحد بعده أن يغير من دينه شيئاً... ولهذا كان أئمة المسلمين لا يتكلمون في شيء أنه «عبادة» وطاعة وقربة إلا بدليل شرعي»[49]. وهكذا يحبذ ابن تيمية ذلك التعريف للبدعة الذي يلتقي من حيث المضمون مع تعريف الشاطبي لها، فعنده أن «البدعة في الدين هي **ما لم يشرعه الله ورسوله**، وهو ما لم يأمر به أمر وإيجاب ولا استحباب. فأما ما أمر به أمر إيجاب أو استحباب، وعلم الأمر بالأدلة الشرعية فهو من الدين...»[50]. ولعله نفس التعريف الذي ارتضاه ابن رجب الحنبلي بقوله «المراد بالبدعة ما أحدث مما لا أصل له في الشريعة يدل عليه. أما ما كان له أصل... فليس ببدعة شرعاً، وإن كان بدعة لغة»[51].

هذا وبالرغم من اتجاهه الصوفي وانتسابه إلى «طريقة القوم»، فإن الشيخ أحمد زروق الفاسي (899 هـ) لم يسعه كـ«محتسب» لصوفية عصره وناقد «لحوادث الوقت» إلا أن يستند عما سبق للشاطبي قبله بقليل، أن أسسّه بخصوص مشكلة الابتداع؛ حيث نراه يقرّر خروج البدعة بإطلاق عن قواعد الشرع ومقاصده، وأنها لأجل هذا لا يمكن أن تفهم بما يعني مطلق الإحداث والاختراع، بل هي بالتحديد لا تكون إلا **معارضة لمقاصد الشرع**. وعليه فإن خصائص البدعة عند الشيخ زروق تنحصر في ثلاثة: شمول التحريم لها غالباً،

---

(47) تلبيس إبليس، ص 16-18.

(48) ابن تيمية، الفتاوي، ج I، ص 80-81.

(49) نفس المصدر، ج 27، ص 324.

(50) نفس المصدر، ج IV، ص 106؛ نفسه، ج 22، ص 500 فما بعد.

(51) انظر ندوة الإمام مالك، مرجع سابق، ج I، ص 150.

تعلقها عادة بالشعائر من المندوبات والنوافل وبالكفيات التعبدية «الدينية»؛ «وتلبيسها» غالباً بين المشروع وغير المشروع؛ حيث يتعذر على قليل المعرفة تبيّن الحقيقة من الخطأ، ويختلط على الغمر من الناس الدين بما ليس منه، فيتيهون في ليل بهيم دون تبصر؛ و«الدين مبني على التبصر» لا على العمى[52]!

ومن بين كل هؤلاء يظل أبو إسحاق الشاطبي أقدرهم على ضبط مفهوم الابتداع ونقد البدعة وتوضيح الأهداف المعرفية والمقاصد العملية المتوخاة من ذلك النقد؛ ساعده في ذلك تلك القاعدة النظرية الصلبة المؤسسة على علم المقاصد الشرعية. وبهذا يتبين كيف أن الشاطبي استهدف في متابعته لمفهوم البدعة تخليص الشريعة من ركام عديد من الوسائط ونزع ادعاء سلطة الإلزام السياسي أو الديني، ممن صار يتمتع بها دون سند شرعي؛ قاصداً في الأخير إعادة الحياة إلى بعض المفاهيم الشرعية التي كادت تفقد قيمتها في علم الأصول، وذلك حتى يتمكن من توقيف عجلة هذا الانحدار شبه الحتمي للزمن وللتاريخ الإسلامي.

إن مشكلة المشاكل في هذا الزمن الذي امتلأ في رأي الشاطبي بالبدع وكثرة الوسائط والمدعين للشرعية والسلطة واستغلال الدين، أنه زمن يشهد «**الجهل بمقاصد الشرع** وعدم ضمّ أطرافه بعضها لبعض»! وإذا كان الأمر هكذا، وحتى تفوت الفرصة على كل مبتدع في الدين، فالمخرج والإنقاذ يكمن في «أن تؤخذ الشريعة **كالصورة الواحدة**، بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها». وهو ما يفيد أن تكون الأصول و«الموافقات» أساساً «للاعتصام» من البدع وطريقاً مشروعاً لجلب المصالح والتقلب في العيش.

VI ــ من نقد البدعة إلى حق «التقلب في العيش»

ويبقى في ضوء كل هذا أن الذين أضفوا على بعض البدع صفة

(52) زروق، أحمد، عدة المريد الصادق من أسباب المقت في بيان الطريق وذكر حوادث الوقت، الخزانة العامة بالرباط، قسم الوثائق، مخطوط رقم: 1157 ك فصل «في حقيقة البدعة وأحكامها». قارن أيضاً لنفس المؤلف، قواعد التصوف القاعدة رقم .128.

«الحسن» قد غلطوا من حيث إنهم خلطوا بين مفهومين لا رابطة بينهما: مفهوم البدعة ومفهوم المصالح المرسلة؛ مع أنه لا صلة بين هذه الأخيرة وبين مفهوم البدعة المنهي عنه في الشرع[53]. وذلك من حيث إن للمصالح المرسلة سنداً من الشرع ذاته ومن قواعده الكلية ومقاصده العامة، «ولو كان ثم من يسير إلى فريضة الحج طيراناً في الهواء أو مشياً على الماء - يقول الشاطبي - لم يعد مبتدعاً بمشيه كذلك، لأن المقصد إنما هو التوصل إلى مكة لأداء الفرض»[54]! مما يفيد أنه **لا دخل للبدع في العادات** المتبدلة التي تتنزل عليها القواعد الشرعية والمقاصد الكلية. فهي عادات موكولة للزمن ولتغيره، وقائمة على جلب المصالح التي لا يشترط فيها إلا كونها مندرجة تحت المقاصد الكلية[55].

لهذا يتخذ الشاطبي من محاولته النقدية والتصحيحية هذه للبدع مناسبة للدفاع عن علمه المؤسَّس له، علم مقاصد الشريعة، وفرصة للتقليص قدر الإمكان من «السلطة» المعيقة للتكيف والمقيدة لحق «التقلب في العيش» الذي دافع عنه قديماً الإمام الجويني.

وبخصوص إمام الحرمين، لم يكن مستغرباً أن تكون جل «نماذج» الشاطبي وشهاداته الدالة على إيجاب الشريعة لذلك الحق مستمدة من أعمال الجويني الذي أصل في كتابه «الغياثي» لحق «التقلب في العيش» وأسسه على مقاصد شرعية كلية. وإذا كان الشاطبي، أثناء عرضه لتلك النماذج والأمثلة يكتفي بالإحالة إلى الغزالي، فإن هذا الأخير، كما سبق لنا ملاحظته في حينه، ظل خاصة في كتابه «شفاء الغليل» و«المستصفى» وفياً لما أسسه استاذه في «البرهان» وفي «غياث الأمم» على وجه الخصوص. والجدير بالإشارة إليه هنا أن الشاطبي، وهو يردد بالحرف أمثلة الجويني[56] هذه حول ضرورات الكسب والتنزيل على الواقع والتقلب فيه، يعتبرها «نماذج تطبيقية» لما سبق له

---

(53) الاعتصام، ج II، ص 112.

(54) نفس المصدر، ج I، ص 197.

(55) نفسه، ج I، ص 73؛ 195 فما بعد: ج II، ص 79 فما بعد.

(56) نفس المصدر، ج 11، ص: 120-128؛ يراجع بخصوص هذه المسألة الفصل الرابع أعلاه.

أن أسسه في «الموافقات» من قواعد منهجية وأصول كلية[57]. فهي لأجل هذا أمثلة ونماذج دالة على ضرورة التكيف وعلى شرعية «المصالح المرسلة [التي هي] ليست من البدع في ورد ولا صدر»[58]! بل هي بعكس هذا راجعة إلى «حفظ أمر ضروري ورفع حرج في الدين»، وذلك على النقيض من التشديد والتسلط الذي تقع فيه جميع أصناف البدع في الدين[59].

V ـــ السلطة العلمية و«زلة العالم»!

وأخيراً يمكن القول، في ضوء فقرات هذا القسم الثالث، إنه إذا كانت حكمة فضح ونقد «الفيلسوف الزائف» تستوجب، عند أفلاطون، إعادة الاعتبار «للفيلسوف الأصيل» المحب للحكمة، فإن اضطلاع رجل العلم في الإسلام بمسؤولية النهي عن المنكر ونقد البدعة كـ«سلطة زائفة» يستتبع، بالمقابل، الإعلاء من شأن رجل العلم كحامل لـ«سلطة شرعية»، باعتباره ـ دون غيره من أصحاب تلك البدع ومن فقهاء السلاطين ـ قد وقف على «صلب» العلم و«تحقق» به وامتثل له[60]، وخاض بعد ذلك تجربة «الغربة» التي وضعته وجهاً لوجه مع أساليب الزيف وأشكال التسلط، ودفعته في الأخير إلى تهديد لميل المعرفة الشرعية...

وإذا كنا قد وقفنا في الفصل الثاني من هذه الدراسة على بعض المبررات التي قادت الفقيه ورجل «العلم» في الإسلام إلى إثبات شرعية سلطته المعرفية، على المستوى الاجتماعي والسياسي، فإن الشاطبي يجد في إعادة التأسيس لعلم الأصول ومقاصد الشريعة، وخاصة في نقده لمختلف صور الابتداع، مناسبة سانحة لتبرير مشروعية تلك السلطة ولتأكيد ذلك «الامتياز» الذي يظل، في ظل الأوضاع المتردية للعصر، مطلباً تسعى المعرفة العلمية في الإسلام لتظفر به.

---

(57) نفسه، ج II، ص 129.

(58) نفس المصدر والجزء، ص 112.

(59) نفسه، ج II، ص 133-135.

(60) انظر أعلاه شروط هذا التحقق بالعلم في رأي الشاطبي، الفصل السادس من هذا القسم...

وهكذا يتخذ صاحب الموافقات من مسؤولية «الافتاء»، الموكولة عادة إلى رجل العلم، منطلقاً للتدليل على مشروعية تلك «السلطة العلمية»؛ اعتباراً لكون «المفتي قائم في الأمة مقام النبي ﷺ»[61]. وإذا كانت هذه المهمة تجعل من رجل العلم داخل الثقافة الإسلامية ـ وارثاً «لعلم النبوة» ـ العلم الإصيل المؤسس في الإسلام ـ و«نائباً» عن الشارع، ومخبراً أو «مبلغاً» عنه، ومتكلماً باسمه، فإن من شأن كل ذلك أن يجعل منه ـ ولو بكيفية ضمنية ـ «شارعاً» أيضاً؛ من حيث إن ذلك التبليغ يقتضي الإحاطة بالمبلّغ عنه والإدراك لمقاصده، ويستتبع في نفس الآن «تنزيله» على أفعال المكلفين وعاداتهم الجارية، وذلك هو عين الاجتهاد وجوهر الفتوى. وعليه «فإذا كان للمجتهد **إنشاء الأحكام** بحسب نظره واجتهاده، فهو من هذا الوجه **شارع واجب [على الجميع] اتباعه** والعمل على وفق ما قاله. وهذه هي **«الخلافة على التحقيق»**[62]!

لا تخفى علينا الطموحات والمقاصد البعيدة لمثل هذا التقرير، كما لا تعزب عنا أصوله في الأدبيات الفقهية؛ فالشاطبي لا يشذ هنا عمّا أكده قبله كبار الأصوليين وقرره بعض المعاصرين له ممن أعلوا من شأن «التوقيع عن رب العالمين»! مع العلم أن الفارق الأساس بين الموقعين عن السلاطين والموقعين عن رب العالمين، أن الأخيرين يزواجون بين حركة القلم وخفقات الجنان ومطاوعة الجوارح، **فيحوّلون العلم إلى ممارسة**، والقول إلى فعل، والدعوة إلى التزام! من ثم فإن رجل العلم في الإسلام والمتحقق بـ«صلبه»، وخلافاً لغيره من حاملي المعرفة والمنشغلين «بالملح»، وبسبب من كونه وارثاً لعلم النبوة ومنظراً لمقاصده ومتحققاً بها؛ فإن تموقعه داخل بناء الأمة يزداد دقة، من حيث إنه بسبب كل ذلك، يصير نموذجاً «تنتصب أفعاله **مقتدى بها** كماانتصبت أقواله»[63]. ولعل في هذا التعلق برجل العلم في الإسلام

---

(61) الموافقات، جـ IV، ص 244.

(62) نفسه، ص 245. في ضوء هذا يحصر الشاطبي «أولى الأمر» الواجبة طاعتهم في العلماء فقط! نفس المصدر والجزء، ص 246؛ قارن بخصوص مثل هذا «القلب» للمفاهيم السياسية ما سبق لنا طرحه في الفصل الثاني من القسم الأول

(63) نفسه، ص 248؛ جـ III، ص 310-311.

«كنموذج» يناط به أمل الإنقاذ، خاصة في ظرفية كتلك التي سادت القرن الثامن، ما يجعله صاحب الموافقات، خلافاً للأطروحة المعروفة لمعاصره ابن خلدون، يقرر ـ ولو على مستوى حكم القيمة لا مستوى حكم الوجود ـ أنه قد [64]«**صار العلماء حكاماً على الخلائق أجمعين**، قضاء أو فتياً أو إرشاداً؛ لأنهم **اتّصفوا** بالعلم الشرعي الذي هو حاكم بإطلاق...». من ثم لم تكن «سلطة» رجل العلم لتستند على أيّ اعتبار آخر فيما عدا كونه حاملاً «للعلم الحاكم» مبيناً له ومبلغاً، ومتحققاً به وممتثلاً له قبل غيره[65].

غير أنه بقدر ما يدل هذا التحقق والاتصاف بالعلم الحاكم على مبلغ أهمية «سلطة» هذا العلم وعلى مدى شدة الحاجة إليه في مجتمع الإسلام، بقدر ما يدل بالمقابل على الخطورة الناجمة عن **زلة العالم** وعن انشطار مرتبة العلم لديه عن مرتبة التخلق والتحقق والالتزام... وإذا كنا قد وقفنا آخر الفصل الثاني على أبعاد مشكلة التوظيف السياسي للدين من طرف رجل السلطة وتطويعه «الفقهاء السلاطين»... فإن أبعاد هذه المشكلة لا تغيب عن إدراك الشاطبي، خاصة في ظل الظروف الدقيقة لعصره، حيث يجد هو الآخر في دواوين السيرة وفي الأدبيات الفقهية الأولى مناسبة ليؤكد من خلالها خطورة ذلك الانحراف وعواقب، تلك «الزلة» التي تصير العالم المفتي والمحقق المقتدي بأقواله «فقيهاً مزيفاً» ونموذجاً ممسوخاً[66]، «يفتي صديقه أو قريبه بما لا يفتي به غيره... إتباعاً لغرضه وشهوته أو لغرض ذلك القريب وذلك الصديق»!

لذلك ليس بالمستغرب عند الشاطبي أن تعدّد دواوين السنّة «أسباب» وعوامل بداية التراجع والانحلال في جسم الأمة، وعلى مستوى قيمها وسلوكاتها الأخلاقية والسياسية، فتجعل على رأس قائمة تلك الأسباب والعوامل «زلة العالم»، قبل أن تتبعها بـ«جور الحاكم» و«الهوى» المتبع[67]! وما ذلك إلا لكون «رجل العلم» في الإسلام يتنزل من الأمة منزلة المتبع لقوله

(64) الاعتصام، ج II، ص 340-341.

(65) نفسه، ص 342.

(66) الموافقات؛ ج IV، ص 135، 139-140.

(67) نفس المصدر، ج III، ص 318.

والمقتدي بفعله. ومن ثم، وتقديراً لخطورة هذا الاقتداء بين الجمهور خاصة «تستعظم زلة العالم، وتصير صغيرته كبيرة....»[68]! الأمر الذي يجعلنا ندرك الدلالة الرمزية لتشبيه العلماء قديماً «زلة العالم **بكسر السفينة**؛ لأنها إذا غرقت [بفعل ذلك الانحلال] **غرق معها خلق كثير**»! وسقط الجميع في ليل المعرفة والتيات الظلم؛ وهو أمر يعترف الشاطبي أنه واقع بالأمة، جاثم على كاهلها، يزيده وطأة أولئك «الأئمة [رجال الحكم] المضلّون، لأنهم ـ بما ملكوا من السلطة على الخلق ـ قدروا على ردِّ الحق باطلاً، والباطل حقاً[69]...»! وهذا هو التضليل المعرفي والسياسي الناجم عن ذلك التقارب المشبوه بين هذين النوعين من «السلطة الزائفة»: **السلطان الجائر وفقيه السلطان**[70]! وتلك علة كبرى من علل الابتداع وباب من أوسع أبوابه، استوجبا من الشاطبي عدم التواني في نقد البدعة، وفضح أشكال وصور «التسلط» التي تعطلت معها القدرات العلمية والعملية، وأوشكت أن تؤدي بالبلاد والعباد، مشرقاً ومغرباً، إلى الخراب والأفول... وتلك مشكلة أخرى تتطلب مستوى آخر من التحليل ربما اضطلعت به محاولة ابن خلدون التنظيرية لمشكلة ذلك التراجع في «مقدمته» المشهورة؛ مع ملاحظتنا أن هذه الأخيرة سيحتل فيها «النقد» وإعادة التقويم منزلة هامة بموازاة مع فكرة مهيمنة فيها أيضاً حول «**مقاصد**» العمران البشري **ومنطق** التاريخ الإنساني...

VI ـــ خلاصة

أ ـ إذا كان جوهر ما يؤسس «رؤية» الشاطبي لموضوع المقاصد بناؤها على **القطع** وتأسيسها على **اليقين**، فإنه من حسن الحظ أن فقيه قرطبة، في هذا الجانب التأسيسي والجوهري من «علمه الجديد»، لم يجد غضاضة في الاعتراف بأصوله الفكرية والإفصاح عن مصادره المنهجية في بناء مشروعه

---

(68) نفسه ص 317.

(69) نفسه، ص 318-319.

(70) انظر نماذج من ذلك «الزيف» عبر الأمثلة التي ضربها الشاطبي لتطويع العلم لصالح رجل السلطة، الموافقات، جـ IV، ص 137-149. قارن أيضاً: عليش، أحمد، فتح العلي المالك، مصدر سابق، جـ I، ص 77-78؛ ابن القيم، إعلام الموقّعين، جـ II، ص 132-134. السبكي، عبد الوهاب، معيد النعم ومبيد النقم، ص 68.

حول قطعية المقاصد الشرعية. ولا نعدو الحقيقة إذا قلنا إن أهم تلك المصادر ينحصر في تلك التي أعاد أبو حامد الغزالي صياغتها انطلاقاً من أعمال شيخه الجويني. وهي مصادر صاحبت الشاطبي طيلة مشروعه، ووقف منها موقف المساند والمبين و«المكمل»، منذ مقدمته الأولى في الموافقات إلى صلب كتاب الاعتصام.

ومما لا ريب فيه أن هذا الكشف عن الأصول الفكرية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي يحمل أكثر من دلالة داخل المعرفة الإسلامية؛ من حيث كونه دليلاً على ذلك **التواصل والتكامل بين حاملي العلم في الإسلام**، وكونه من الجهة المقابلة دالاً على خصوصية **الشروط الموضوعية** التي تساهم في تحويل التراكم المعرفي إلى تغيّر «كيفي»: فقد مثلت ظروف القرن الثامن للهجرة، عامة، وظروف الأندلس وغرناطة خاصة، عاملاً أساسياً دفعت بالشاطبي، وتحت الرغبة الملحة في الإنقاذ، إلى التعجيل بمراجعة العلم الشرعي وتطهيره ممّا ليس من صلبه ولا هو قطعي يقينيّ فيه. وقد وجد في أعمال الغزالي والجويني الأطروحة المناسبة والرؤية التي تبشر بإمكانية إعادة التأسيس «لأعلى العلوم» في الخطاب الشرعي، والذي رام الشاطبي تفصيل القول فيه بعدما «رسم معالمه العلماء الأحبار وشيد أركانه أنظار النظار»! وبعدما أمّل الجويني أن «يعثر بنو الزمان» ـ عند انحلال السلط والتراجع الأكبر ـ على جوهر تلك الرؤية المؤسسة على قواطع الأدلة ومقاصد الشريعة الكلية.

ب ـ وحيث إن الرؤية التأسيسية بادية هكذا على مشروع المقاصد عند الشاطبي، فإن هذا قد فرض عليه توجيه النظر خاصة إلى إعادة الاعتبار لبعض المفاهيم المنهجية الدالة على حضور الفكر النقدي والمراجعة التقويمية، من قبيل مفاهيم اليقين والقطع والظن والاستقراء والدليل والبرهان والكليات والجزئيات... ولعل تلك الرؤية التأسيسية وهذه المراجعة النقدية والتقويمية هما اللتان قادتاه، بعد ذلك كله... إلى الاقتناع بأنه فعلاً بصدد **تغيير منهجي في علم الأصول**، بعد أن قاده البحث والتقصي فيه إلى الوقوف على «باطنه المرقوم»؛ بل «قد صار [ذلك بالنسبة إليه] علماً من جملة العلوم»! يستوجب من الآن تمييزه عن غيره من المواضيع وتطهير «صلبه» من الملح والعوارض...

تماماً كما سينبّه ابن خلدون إلى وجوب تمييز «علم العمران» عن غيره، موضوعاً ومنهجاً.

هذا، وإذا كان الشاطبي، في سبيل تحقيق الوحدة والوفاق المنشود، وفي سبيل ذلك التغيير المنهجي في علم الأصول، قد جنّد مفهوم البرهان (وضمنه مفهوم اليقين والقطع)، فإن هذا المفهوم **ما كان ليخرج في مضمونه عن طبيعته «الحجاجية» الشاملة لكل خطاب إنساني طبيعي**؛ دون أن يستطيع حتى المقال الفلسفي ـ بما هو إنساني ـ ادعاء امتلاك ذلك البرهان أو ادعاء تجرده عن كل «القيم» والمقاصد العملية[71]. غير أن مما يقوى الركون إلى استدلالات صاحب الموافقات وبراهينه «المقاصدية» بساطة وقلة مقدماتها، واستنادها على قيم وتجارب مشتركة ومجمع عليها بين المخاطبين في الثقافة الإسلامية؛ مع إمكانية التحقق من نجاعتها وفائدتها العملية. وهو ما يسهل عملية تداولها والتحاور بشأنها والانتقال من ضبط «صورها» إلى التحقق من دلالاتها و«مضامينها». وربما قامت نجاعة هذه المضامين مقام «اليقين العملي» الذي هو «أقوى على التوجه [والوفاق] وأقدر على التغيير من اليقين النظري [المنطقي]، هذا اليقين الذي لا ينتفع به ويظل حبيس القول والقرطاس»[72]!

جـ ـ غير أن هذه الاهتمامات المعرفية لا تكتمل صورتها المنهجية عند الشاطبي إلا بعد ضبط جانبها التطبيقي وإحكام بعدها العملي، هذا البعد الذي لا تقل قيمته عن ذلك البعد النظري في العلم الشرعي. وهنا يجمل بالباحث أن يقدّر حق التقدير تلك العناية التي أولاها الشاطبي لإعادة تصحيح **صورة «العلم»** داخل الثقافة الإسلامية في العصور المتأخرة، خاصة بعد ذلك «التشويش» الناتج عن الاختلاط الذي صار علم الأصول يعاني من تضخمه، حتى ضاع في خضم ذلك «صلبه»، وتشتت أصوله، بعد أن اختلطت بفروع معرفية متباينة لا قيمة منهجية تستنبط منها، ولا مصلحة عملية تجنى من الاعتناء بضبطها...

---

(71) قارن: طه. عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ط، 1987.1. خاصة الفصل الثاني.

(72) نفسه، ص 64.

ويندرج ضمن هذا التصحيح لصورة العلم ذلك الدفاع الذي اضطلع به أبو اسحاق الشاطبي من أجل إعادة الاعتبار من جديد لمرتبة الاشتغال والتخلق ولمنزلة العمل من «العلم»؛ فإذ كان عصر التراجع والانحطاط قد تميز بكثرة «فقهاء السوء» ورجال الاستبداد، كما تميز بتضييع الحقوق والواجبات والسقوط في «الانفصام»، الذي صار معهوداً في العلم والثقافة الإسلاميين عامة، بين منزلة العلم ومرتبة العمل[72أ]؛ فإن إعادة تصحيح كل هذا موكول بالدرجة الأولى إلى رجل العلم نفسه! الذي يتحمل قبل غيره مسؤولية المبادرة إلى الالتزام بمضمون العلم و«الرعاية» لمرتبة العمل حتى يصير الحامل لصلب العلم «نموذجاً» حياً ودليلاً تطبيقياً على قيمة نجاعة ما يحمله من معرفة لا يمكنها إلا أن تترجم إلى عمل، وتكرس قيمة المقاصد الكلية، وترجع بالفائدة على مصلحة الفرد والجماعة. ولا أدل على مبلغ أهمية هذه الرعاية للجانب العملي من العلم، كونها تترجم عند الشاطبي مباشرة إلى وجوب رفع الاختلاف، ونشدان الوحدة والتطلع إلى الاتفاق المؤسس على منطق المقاصد الكلية المضبوطة والتكليف المناسب والمعقول...

د ـ وعليه، إذا كان هذا المشروع التأسيسي للخطاب الشرعي ليس مجرد ترف فكرّي ولا محض تأمل نظري، بل هو «مشروع» لا تخفى في ذلك مستلزماته التطبيقية وعواقبه العملية؛ فإن بيان هذه المستلزمات والنتائج داخل الخطاب الشرعي نفسه، وانطلاقاً من معقولية أحكامه التكليفية، يمثل توسيعاً لذلك البعد المنهجي وبرهاناً على إمكانية **«تنزيل»** المشروع برمته على أرض الواقع؛ وهذا تحقيق لذلك الهدف الأكبر من كل مقصد شرعي أو تكليف مناسب، ألا وهو **حق التكيف** واكتساب القدرة على التقلب في العيش بتعبير الجويني!

وحيث إن هذا التكيف يمثل هدفاً شرعياً كلياً، فإن إعادة الاعتبار له في ظل ظروف الانحلال والتراجع يستهدف التعجيل بـ«إغاثة الأمم» وإنقاذها من ذلك الداء الذي جاءت «الموافقات» للتنبيه على خطورته واقتلاع أسبابه

(72أ) انظر تفصيل ذلك في الفصل الثالث.

كما جاء «الاعتصام» بما يقي من سلبياته وعوائقه المتمثلة في «الاختلاف»، الذي بقدر ما يبدو جلياً على مستوى الصراعات الاجتماعية والتطاحنات السياسية[73]، يظهر أيضاً بوضوح على صعيد الأصول الفقهية والمناهج الفكرية والتعليمية؛ فيصير الاختلاف بتجلياته الأخيرة هذه أعمق تجذراً وأكثر إفرازاً لتلك الصراعات والتطاحنات! وإن «أدهى ما يلقاه السالك للطريق فقدان الدليل» وانعدام الرؤية الواضحة في الفكر والسلوك.

هذا، ومهما تكن قيمة «فتاوى» الشاطبي، ونسبة التجديد فيها، وعلاوة على عدم تقدير معاصريه لعمق وأبعاد نقده للبدع «الدينية»، فإنه مما لا سبيل إليه تصور أي انفصال، من حيث مستوى الطرح والتحليل، بين كتاب الموافقات والاعتصام؛ كما لا سبيل لاختزال ذلك الانفصال في كون الشاطبي ظل في الاعتصام سلفياً «محافظاً»، بعد أن أبدى في الموافقات رؤية تجديدية واضحة[74]! وهو حكم متسرع لا سبيل لقبوله؛ بل إن أبرز النماذج التطبيقية للمقاصد الشرعية الدالة على حق التقلب في العيش ومطلق التكيف، إنما نجد التعبير عنها في الاعتصام، لا في الموافقات؛ كما سبق أن لمسنا ذلك بوضوح. وهو ما يفيد أن روح المقاصد، التي هي سبب ومظهر جدّة الموافقات، بادية بوضوح في الاعتصام. بل إن متابعة الشاطبي النقدية للبدع، والتي ربما كانت وراء ذلك الحكم الخاطىء، **تخضع لنفس الروح والرؤية المنهجية**... ومثلما أنه لا مبرر للقول بانفصال منهج «مقدمة» ابن خلدون عن كتابه «العبر»، فإنه، لا مبرر كذلك للفصل بين موافقات الشاطبي واعتصامه...

هـ ـ غير أنه إذا كانت «استراتيجية» نقد البدع وتبديد ليل المعرفة يقتضي التعجيل بالاضطلاع بمهمة البيان والبرهان والتأسيس لـ«شمس الفرقان»،

---

(73) «تعلمون أن هذا الوطن الأندلسي كان قد تعيّن للهلاك بسبب هذا الخلاف، وتوقعت القلوب المشفقة حدوث الفاقرة بوقوع هذا الاختلاف...» أبو يحيى بن عاصم، جنة الرضى في التسليم لما قدر الله وقضى، ج II، ص 301. وسوف نشير إلى هذا المصدر بعد قليل.

(74) في لقاء علمي عام مع عبد المجيد التركي بكلية الآداب بالرباط، بتاريخ 23-11-1988، ذكر أحد الحضور أن الشاطبي في الاعتصام غيره في الموافقات، بناء على ذلك التمييز المشار إليه، ولم يعقب عبد المجيد التركي بكلمة على هذا الزعم!

فإن ذلك يتضمن بذاته اعترافاً بمسؤولية «رجل العلم» الذي يصبح، بعد ذلك التراكم في الوسائط وتواري «الفقهاء» وتخاذل الأمراء والسلاطين، الأمر المرتقب والضمير اليقظ و«النموذج» المحتذي، بعد أن **تراجعت كل النماذج** وغرقت في أوحال التقليد مع الفقهاء، أو في براثن الفتن السياسية مع الأمراء والسلاطين... وحيث أن الأمل الأكبر يبدأ عند الشاطبي بإصلاح الفكر ومراجعة مناهجه ومعارفه المتراكمة، فإن ذلك دليل آخر على حضور تلك «السلطة العلمية» التي يجب من ثم إعادة ضبطها وتوضيح مهامها، بما يحفظها من كل استغلال ويكفل لها الاستقلال وحق الاجتهاد... وإن كانت هذه «المطالب»، وكذا واقع تلك «السلطة» ذاتها في ظل القرن الثامن الهجري خاصة وفي ظل «عصبياته» الغالبة، أمراً لا يخلو من إشكال سيتكفّل ابن خلدون بتتبع مظاهره المتناقضة وإبراز حيثياته التي تضع أكثر من سؤال حول حدود تلك السلطة ومصيرها في بلاد الإسلام وعلاقتها بأصحاب العصبيات والموقعين عن السلاطين»، رغم إعلان رجال العلم أنهم أصحاب «الخلافة على التحقيق... وحكام على الخلائق»! كما قال الشاطبي، أو أنهم «الموقّعون عن رب العالمين» كما يؤكد ذلك ابن القيم.

خاتمة وآفاق

1 ـ لا يزال تاريخ إنتاج المعرفة وتدوين العلم في الإسلام في حاجة إلى تفسير وإعادة تقويم، وهو ما حدا بنا إلى إقامة دراستنا على إمكانية تجديد النظر إلى أهم جانب في ذلك الإنتاج المعرفي الذي هو علم الأصول؛ وذلك بفضل إعادة تقويم بنية خطابه وطبيعة تشكّله ضمن الهموم والمشاغل المعرفية والاجتماعية لظرفيته التاريخية... ممّا يجعل من **تاريخ إنتاج المعرفة وتدوينها في الإسلام تاريخاً للمجتمع بشكل من الأشكال**، مهما لجأ حاملو تلك المعرفة أو ذلك العلم إلى طريق التورية، وتذرعوا بألوان وفنون من الإضمار والإشارات! فلم يكن ممكناً خوض مغامرة إعادة تفسير وفهم أسس علم الأصول الذي يمثل أهم تجليات «المعرفة الإسلامية»، دون استحضار تفاعلها مع محيطها الاجتماعي واستشراف أهدافها الأخلاقية والسياسية...

أ ـ لقد شكّلت طريقتنا في تقويم الفكر الأصولي، خاصة في ظل ظرفية نشأته الأولى، كما شكلت طريقتنا في استثمار أهم النصوص والشواهد الدالة على إمكانية هذا التقويم، وقاية لنا من الوقوع في التأويل الإسقاطي والقراءة المجّانية؛ حيث ظلت المفاهيم والمصطلحات والقواعد الأصولية نصب أعيننا، كما ظل هدفنا ضبط «تشكلها» وتبيّن مقاصدها الوظيفية ضمن بيئتها الأولى. وبذلك تحدد هدفنا منذ البداية في عدم اجترار ما قيل أو كُتب عن الفكر الأصولي، وكأنه محض معرفة نظرية، أو مجرد سلسلة من الاجتهادات والمساهمات الأخلاقية «الميتافيزيقية» المنقطعة الصّلة بإطارها الاجتماعي.

ب ـ وفي سبيل دحض هذه الرؤية التقليدية التي تجعل من علم الأصول مجرد بحث في «مكارم الأخلاق» والتي تغالي من ثم في الفصل،

بصدد هذا العلم، بين بعديه المعرفي والاجتماعي، عمدنا إلى تلك الأرضية السياسية والاجتماعية التي ترعرع فيها علم الأصول وعرف نشأته الواضحة في ظلها؛ فاتجهنا بالتحليل والنقد إلى أصولها النظرية، هي الأخرى، وجاء تأويلنا لهذه الأصول الأخيرة ولأدبياتها ومفاهيمها ومصطلحاتها السياسية المتداولة، أفضل تمهيد للوقوف على طبيعة نشأة علم الأصول واستشراف مقاصده الأولى وتحديد دلالات مفاهيمه ومصطلحاته الخاصة. وبذلك حاولنا أن نرى في تاريخ الكتابات السياسية والمفاهيم المتداولة بين كتّاب «مرايا الملوك» ما يحيل، بكيفية أو بأخرى، إلى تاريخ ضمني للمفاهيم والمصطلحات الأصولية؛ مثلما استطعنا أن نجعل من تاريخ ممارسة رجل السلطة ما يتضمّن ضرورة الإشارة إلى تاريخ «مواقف» مقابلةٍ لها، و«محِناً» متلاحقة لرجل العلم، الذي ظلت علاقته برجل السلطة مطبوعة في الغالب بطابع الحذر والأزمة... خاصة وأنه بعد منزلته التي صارت له بين جمهور المسلمين، أصبح من المتعذرِ عليه أن يقف موقف «الجياد» من رجل السلطة، الذي لا يتردد في تصنيف صاحب مثل هذا الحياد ضمن خانة المناوئين لاختياراته السياسية!

لهذا لم تكن إشادة ابن خلدون بـ «طريقة المتكلمين» في علم الأصول لتمر دون أن نعتبرها شهادة على ذلك التواصل المعرفي بين حاملي «العلم» في الإسلام، وأن نجعل منها بعد ذلك حافزاً لنا للمضي في قراءة علم الأصول كإنتاج معرفي لا يلغي من مقاصده تلك الأهداف «السياسية» والعملية التى طالما نافح من أجلها رجل الكلام، هذا المؤسس لشروط المناظرة والحوار في الإسلام...

وعليه فليس من المبالغة القول إن مسألة العلاقة بين «المشكل السياسي» ورجل العلم في الإسلام قد شكّلت إحدى «النوازل» الثابتة التي أغرت الفقية بالتأويل والتأسيس لعلم الأصول بعد الذي لحقه من تلك المحن في حياته الاجتماعية والاقتصادية... فكيف لا ينعكس ذلك أيضاًعلى إنتاجه المعرفي والأصولي، مهما حاول رجل العلم إخفاء ذلك ربما خوفاً من محن أخرى ودفعاً لـ «فتن» شاملة؟!

ج ـ لقد وجد الفكر الأصولي نفسه وجهاً لوجه مع المشكل السياسي

منذ أصبحت أهم المفاهيم والمصطلحات الموظفة على هذا المستوى الأخير متداولة بين فقهاء الإسلام، ومنذ أن اضطر الشافعي ـ بعلما ذاق من محن رجل السلطة ـ أن يصحح تلك المصطلحات والمفاهيم ويقنّن استعمالها ويضبط دلالاتها ومقاصدها، ويمهد الأرضية للفتوى والحكم بمقتضاها في ضوابطها العلمية الجديدة، كي تصير قواعد هذا العلم وأصوله قواعد كلية وأصولاً عامةً لا لا تعرف استثناء ولا تقرّ تمييزاً بين سائر الأفراد. حكاماً ومحكومين! لأجل هذا كان من الأفيد أن تفهم اعتناء الشافعي بتحديد المصطلح الأصولي وتقنينه لضوابط التأويل وقواعد الاستنباط في ضوء هذه المحاولة التصحيحية لذلك التوظيف أو «الاستغلال» ـ الواقع أو الممكن ـ للنصّ الشرعي؛ وهو الاستغلال الذي شاع بين السلطة خاصة أيام «الفتن» و«الخروج»، بعد أن شجعهم على المضي فيه ما بدا من «اختلاف» بين حاملي العلم في الإسلام؛ الأمر الذي دفع برجل السلطة إلى المزيد من ذلك التوظيف، وأغراه بالاستحواذ على النصّ الشرعي، والتفرد بتأويله، والاستئثار بفهمه، والتظاهر بـ «تنظيم» الاجتهاد العلمي وتوحيد خطة القضاء، كما نصحه بذلك ابن المقفع! وإذا كان مثل ذلك الاستغلال «الإيديولوجي» يدفع رجل السلطة وفقهاء السلاطين أحياناً كثيرة إلى تكسير النصّ وتفتيته فقد ظل همّ علماء الأصول بعكس ذلك، منذ الشافعي، منصباً على البحث المستمر عن «منطق» للنصّ الشرعي، واكتشافاً دائماً لوحدته، وتصوراً ممكناً لعموم سلطته.

د ـ لعل في هذا ما جعل منطق علم الأصول يتضمن، بكيفية مقصودة أو عرضية، ضبطاً وتقييداً للعديد من الاختيارات العملية والسياسية لرجل السلطة، الأمر الذي يجعل مباحث علم الأصول تعكس رغبة واضحة في تفويت الفرصة على كل من يدعي قراءة «النصّ» بعيداً عن «قوانين التأويل» وطرق الفهم المضبوطة ضبطاً لغوياً ومنطقياً. وهو ما يعني أن اهتمام رجل العلم «بتعليل الأحكام» ليس أكثر من البحث عن منطق موحّد للخطاب الشرعي، وسعياً حثيثاً لتحقيق مقاصده الكلية في الواقع المعيش.

من ثم لم يكن بدّ أن تأتي «مواقف» علماء الأصول، وكذا تبريراتهم الفقهية ومذاهبهم في بسط مشاكلهم النظرية، عاكسة ذلك التوتر القديم بين

«السلطان» و«الرعية»؛ سواء كان ذلك بمناسبة تحديد الفقيه لمنطق وقواعد الاستنباط، أو عند تصحيحه لبعض المفاهيم والمصطلحات «المشتركة» والمتداولة بين علمه وبين حاشية السلطان وكتّابه، أو عند ترجمته كل ذلك إلى مواقف عملية، حرص فيها رجل العلم على أن يُبقي تلك «المسافة» بينه وبين السلطان، والتي وجد فيها «جُنّة» تقيه «فتنة» هذا الأخير وتجنبه أن يُمسخ إلى مجرد «فقيه سلطان»! وإن لم يكن ذلك ليقيه بالضرورة من فتنة المتابعة والمراقبة! وهو ما طبع حالة رجل العلم في الإسلام ـ غالباً ـ بالعوز والفقر، وزاد من عمق امتحانه وحدّة اختباره، ممّا حدا بابن خلدون أن يعمّم ملاحظته بهذا الصدد بكون رجال العلم في الإسلام «لا تعظم ثروتهم في الغالب»!

هـ ـ وبقدر ما شجعت مثل هذه الوضعية الاقتصادية بعض رجال العلم على الالاحتفاظ بـ «استقلالهم» تجاه السلاطين والأمراء، وأغرتهم بمزيد من المتابعة والتقويم لاختياراتهم أو «لفقهائهم» المتلبسين بهم، بقدر ما دفعهم مشكل «المزيج» في هذا العالم إلى التفكير في ضرورة توظيف قواعد علمهم طلباً للتكيف مع مشكلات ذلك المزيج ومع مستجدات الواقع الاجتماعي والاقتصادي، وهو ما أثرى المباحث الأصولية وأغنى النقاش بين علماء الأصول، كما أغرانا بمزيد من استنطاق نصوصهم التي تعكس مشاكل ذلك التكيّف؛ خاصة منها تلك المواقف والتبريرات الدالة على أزمة الولاء، والمؤدية إلى العيش في منطقتين متباعدتين وزمنين منفصلين، لا رابطة بينهما ولا أمل في إعادة وصلهما! ولن تخرج محاولات ابن خلدون الوصفية لتاريخ الدول المستجدة وتعليلاته النقدية لأسباب العمران والخراب، عن التنظير لهذا «الإنفصال» الذي يبدو أنه لا رجعة فيه، والذي عمّقت مظاهر الانحطاط من أسبابه. فقنع رجل العلم في ظل هذا التراجع بالتفكير في «الممكن»، وكفّ عن التفكير فيما ينبغي أن يكون! وصار من ثمّ يشتغل بالجزئيات والفروع، وصرف عنايته عن الاجتهاد في «الأصول» التي تذكّره دوماً بمسؤوليته في تصحيح المصطلحات وتحديد المفاهيم وبدوره في توضيح الشروط والواجبات التي تعمّ الراعي والرعية! وهو ما لم يعد له صدى في هذا الزمن الذي أثبت فيه السيف أسبقيته على القلم، وتراجعت المطالبة بالعدل أمام

ضرورة الاحتفاظ على البيضة ودفع العدوّ الكافر، وصار الالتزام بالعدل بين الرعية ومشاورتهم في أمهات الأمور ضرباً من «التسفه السياسي» كما اعتقد ابن الطقطقي!

و - وحيث وقع مثل هذا التراجع في مواكبة علم الأصول لمشاكل المجتمع الإسلامي، وتمّ تقليص الإنتاج المعرفي لرجل العلم في هذا العصر إلى مجرد خوض في «الأحوال الشخصية» وفي ضبط مراسيم العبادات والشعائر الفردية؛ فإن بروز بعض بوادر للإنقاذ وفكّ طوق هذا الجمود، كان لا بد أن يتجه إلى التبشير بفتح مباحث جديدة أُدخلت على علم الأصول **تغييراً كيفياً**، أعادت إليه دوره القديم كإنتاج معرفي يعكس قضايا مجتمعه، وكإحياء لبعض المفاهيم الأصولية التي وقع التعتيم عليها والإغفال لقيمتها، وكمحاولة تصحيحية نَقدية لبعض المفاهيم والمصطلحات الأُخرى التي صار توظيفها يساهم بكيفية سلبية في ترسيخ أسباب الانحطاط وفي التياث الظم.

وبذلك صار رجل العلم في أحلك ظروف المجتمع الإسلامي يبشر بإمكانية الإنقاذ، ويقيم من جديد مشروعه على **أساس من تحديد المفاهيم وتوضيح للمبادىء والأسس**، خاصة على أساس من «رؤية جديدة» للخطاب الشرعي كنظام قائم على مقاصد كلية، ثابتة الوجود، معقولة المعنى، محدودة الأهداف، عمومية التطبيق. وقد أثبت منظِّرو «المقاصد الكلية»، كالجويني وابن عبد السّلام والشاطبي، مبلغ عنايتهم، في آن واحد، **بالتقعيد والتنظير** المجرد، **وبمشاكل المجتمع** الاقتصادية والسياسية؛ رغبة في تبديد ظلمه ونقمه الحاضرة، وإعادة نعمه الذاهبة! الأمر الذي حوّل عناية هؤلاء من التبرير لرجل السلطة «المستبد» - كما رام ذلك ابن جماعة وابن الطقطقي مثلاً - إلى تبرير وجوب استمرار «الجماعة»، ما استمرت هذه الأخيرة حاملةً في ذاتها للمقاصد الكلية، مدركة لخطورتها وقيمتها، حتى لو اختفى رجل السلطة نفسه ولحق به رجل العلم كذلك!

وبهذا اعتقد الفقيه أنه قد وضع يده على أصل الداء واهتدى إلى معدن الدواء، بعد أن أعاد هكذا ترتيب منزلة كل من حامل السيف والقلم في مجتمع الإسلام، وبعد أن أرجع إلى علم الأصول منزلته القديمة وأناط به

مهمة الإنقاذ وفتح باب الاجتهاد! وسوف تعود للإنتاج الأصولي، خاصة مع أبي إسحاق الشاطبي، سيرته الأولى كمعرفةٍ مواكبةٍ لهموم ومشاكل المجتمع الإسلامي، الفردية والجماعية، وكتأسيس منهجي يقوم على معنى القصد والمنطق والسبب، ويبغي تصحيح المفاهيم و«عقلنة» التكليف، ويعتني بتنزيل العلم على مجاري العادات؛ مع إقامة كل ذلك على مشروعية النقد والمراجعة لما تراكم في ذلك المجتمع الإسلامي من سلبيات، سواء على مستوى المعارف «العلمية» أو الأخلاق الفردية أو الممارسات السياسية؛ حتى أضحت هذه المراجعة وذلك النقد دليلاً وهادياً إلى الاتفاق بعد الشتات والاختلاف، وسبيلاً للتخلص من ذلك الانفصام الذي عانى منه مجتمع الإسلام بين منزلة العلم ومرتبة العمل، ووسيلة ناجعة للدفاع من جديد عن حق التكيف والتقلب في العيش لمغالبة عوادي الزمن التي انعكست بظلالها على جملة أعمالٍ لفقهاء الوقت.

لهذا ليس بالأمر الغريب ذلك التوافق الملاحظ في العناوين التي تحملها بعض تلك الأعمال الفقهية والأصولية، وما يتردد فيها من دلالات متقاربة حول مفهوم الزمن، ومعاني المحن والابتلاء، وما تتوارد عليها من مواقف اليأس والرجاء، والمجاهدة والاستسلام، وغير ذلك من المعاني المتقابلة والمتنافرة، التي تعكس طبيعة الواقع المتعامل معه. فباستثناء الجويني في القرن الخامس، والذي يعبّر عن طموحه إلى «الإغاثة» من «الظلم»، نقف منذ القرن الثامن للهجرة - خاصة - على ذلك التقابل المتمثل في معانٍ من قبيل: **الإعادة والإبادة** (= إعادة النّعم وإبادة النّقم لتاج الدين السّبكي)؛ **والغياث والغمّة** (= غياث الأمة بكشف الغمة للمقريزي)؛ **والفرج والشدّة** (= الفرج بعد الشدّة لابن رجب الحنبلي)؛ **والجُنّة والقضاء** (جُنّة الرضا في التسليم لما قدّر الله وقضى، لإبن عاصم الغرناطي - 857 هـ)... وماذا كان قصد الشاطبي سوى بيان أسباب الاعتصام بالسنة من **البدعة**، أو قصد ابن خلدون سوى «الإعتبار» بالحوادث والأسباب، جلباً لنعمة **العمران** ودفعاً لبدعة الظلم المؤذن بنقمة**الخراب**؟!

2 - نعم! لم يكن هدفنا أن نجعل من كتابنا عملاً تقويمياً يحيط بكل

المظاهر ومشاكل الفكر الأصولي في الإسلام، مع شموله وتجذره في المعرفة الإسلامية وتعدد أوجه حضوره وتأثيره في حياة الفرد والجماعة. غير أنه بعد طول معالجتنا لعيّنات دالّة من مظاهر إشكالية الفكر الأصولي، وبعد سبر أغوارها، لا نجد بدّاً من الاعتراف بقابلية البحث للانفتاح من جديد على مراحل تالية ومظاهر أخرى من تلك الإشكالية ومن أزمة وضعية رجل العلم في الإسلام؛ تبدأ زمنياً من حيث انتهينا مع أبي إسحاق الشاطبي، وتستمر - ولو في صورة مخالفة - إلى الزمن الإسلامي الحديث والمعاصر، منذ حركات «الإصلاحية العربية»، التي طالما لجأت إلى ذات المفاهيم والمصطلحات الأصولية، مؤولة لها وموظفة إياها لمواجهة «صدمة الغرب..! وفي هذا إشارة إلى إمكانية انفتاح أطروحتنا على آفاق جديدة من البحث في هذين الزمنين المشار إليهما[74]:

أ - ذلك أنه ممّا لا ريب فيه أن الطابع التأسيسي لعمل الشاطبي في الموافقات يجعل هذه الأخيرة تفصح منذ البداية عن طموحها المنهجي، ورغبتها في إعادة تقويم ذلك الركام الهائل من المعرفة الفقهية والأصولية، في ضوء مفاهيم القطع واليقين والاستقراء. غير أن هذا المشروع التأسيسي في ذلك العمل قد جعل الجانب المنهجي طاغياً عليه، فلا تعلّق له بالمواضيع التقليدية وبما ابتلى به الناس من الفتاوي إلا بكيفية عرضية؛ مما لم يكن منتظراً معه أن تنتشر «الموافقات» بين جمهور القراء، بمثل ما لم يكن منتظراً أن تنتشر «مقدمة» ابن خلدون. وحتى إن سمحت عوائق الزمن بتداول و«حفظ» مثل هذه الكتابات المنهجية، فهي لم تكن لتسمح بـ «فهمها» وإدراك مضامينها وطموحها الذي حاولت أن تبشر بها...

(74) لا شك أن أعمال «الإصلاحية العربية» والحركة السلفية الحديثة، منذ خير الدين التونسي ورفاعة الطهطهاوي حتى علال الفاسي، في حاجة إلى دراسة جديدة من حيث رجوعها في الغالب إلى نصوص مفكري القرن الثامن الهجري، خصوصاً منهم الشاطبي وابن القيّم وابن خلدون. وقد سارت الإصلاحية العربية بعيداً في إعادة «توظيف» أهم المصطلحات الأصولية والتاريخية التي برزت عند هؤلاء الثلاثة للتكيف مع «صدمة الغرب»؛ وهذه مشكلة أخرى أعتقد أنها لا زالت في حاجة إلى إعادة نظر وتقويم جديد... وربما مثلت دراستنا هذه أفضل تمهيد لذلك.

وإذا كان الشاطبي، على حد قول الشيخ أبي زهرة، قد «فتح طريقاً جديداً في علم الأصول»، فإن هذا الطريق الذي بدت معالمه واضحة منذ «مقدمات الموافقات» المنهجية، ظل مع ذلك فارغاً لا يكاد يسلكه أحد! شأنه في ذلك شأن الطريق الذي فتحته «مقدمة» ابن خلدون... ولم يكن حظ الموافقات بأحسن من هذه الأخيرة؛ فعوملت - في أحسن الأحوال - معاملة باقي المصنفات و«المتون»، وحُوّلت إلى مجرد أراجيز للحفظ والترديد، لا للفهم والتطبيق![75].

ولعل في هذا النوع من التعامل مع كتابات في حجم الموافقات ما يفسر كون صاحب «نفح الطيب»، رغم وقوفه على كتابات الشاطبي، ورغم اعتنائه من جهة أخرى بمقارنة علوم المشرق والمغرب، فإنه حين ذِكره لحالة علم الأصول عند الأندلسيين لم يزد أن لاحظ أن «علم الأصول عندهم متوسط الحال»[76].

هذا وإذا كنا قد أشرنا في القسم الثاني من هذا الكتاب إلى بعض الأسباب المسؤولة عن تراكم مثل تلك العوائق، والتي حالت دون طموح بعض رجال العلم في تحقيق الإنقاذ والإغاثة والإصلاح، فإن عوادي الزمن وتسارع محنه، كان له الوقع الأكبر على عقول ونفوس جيل «العلماء» الذين تلوا عصر الشاطبي. فصار معهوداً بينهم أن يرددوا ويشيعوا أن «الزمان في إدبار، والخير في انتقاص، والشرّ في ازدياد، والصلاح في اضمحلال... فما الذي يُطلب وقد انتصف القرن التاسع، وتباعد بنا عن مظان رحمة الله الوطن الشاسع...»؟![77] وإذا كان مفروضاً في فقيه في حجم أبي يحيى ابن عاصم - وهو ابن أبي بكر ابن عاصم تلميذ الشاطبي،

---

(75) وقد قام تلميذ الشاطبي أبو بكر محمد بن عاصم (829 هـ) بنظم الموافقات في أرجوزته نيل المنى في اختصار الموافقات؛ كما لخصها أحد تلامذته في قصيدة من ستة آلاف بيت! انظر: فتاوي الشاطبي، ص 47. وكذا جنة الرضى لأبي يحيى بن عاصم، آتي الذكر، ص 43. وعلى منوال ذلك نهج في العصر الحديث الشيخ ماء العينين بن فاضل بن مامين في أرجوزته التي ضمّها مجلدٌ ضخمٌ وسمه بـ: مرافق الموافقات، انتهى منه سنة 1311 هـ وطبع سنة 1324 هـ.

(76) المقري، نفح الطيب، جـ I، ص 221.

(77) ابن عاصم، أبو يحيى محمد، جنة الرضى في التسليم لما قدّر الله وقضى، عمّان: دار البشير، 1989، جـ I، ص 101 [تحقيق صلاح جرار]. والكتاب في حاجة إلى دراسة خاصة. لما يعكسه من تحول فكري وسياسي في المجتمع الأندلسي قبيل سقوط الأندلس كاملة؛ خاصة وأن كاتبه

سابق الذكر - والذي فاضت أشجانه بمثل هذا التصور المأسوي للزمن؛ إذا كان مفروضاً فيه أن يكون (بحكم منزلته العلمية وبحكم موقعه العلمي والسياسي، وجمعه - كسلفه ابن الخطيب - بين رياسة السياسة والقلم) باعثاً للأمل في النفوس؛ فإنه لم يجد بداً من ترسيخ تلك الرؤية وتأسيسها على حوادث زمنه المفجعة المستعصية على الزوال. «وإني - يؤكد ابن عاصم - وقفت بالحنكة والتجربة من استحالة أحوال الدنيا، وسرعة تقلّبها إلى الغاية القصيا... شاهدت فيها أنواعا من العِبَر وعاينت بها أشباهاً من الآيات الكُبر، ووقفت منها على **أنموذج قيام الساعة...**»[78]!

لأجل هذا فقد صار همّ ابن عاصم لا يعدو تلقين قرائه وسائل ناجعة «للرضى» بتلك المحن والابتلاءات النازلة بساحة الإسلام، والتي صارت ك «المعهودة في هذا الدار»[79]! مفصّلاً مختلف صور الابتلاء، سواء أصابت الأموال والجاه، أو النفوس والأبدان؛ وسواء كانت متوقّعة أو واقعة، أو كانت مرجوة الزوال أو ميؤوسة الارتفاع؛ سالكاً في كل ذلك مسلك البحث عن «تعويض» **كل ما ذهب، بالتعود على الرضى بأقل مما بقي!** إذ لا حيلة بعد الآن في «إعادة النعم وإبادة النقم»[80]، ولا جنّة ولا ملجأ غير التسليم لما قدّر الله وقضى. وكان من القضاء أن نال هذا العالِم والسياسي «ضريبته» من عصره القلق هذا، فتوفي «ذبيحاً من جهة السلطان»[81]!

ب - هذا ومع ذلك، لا بد من الاعتراف بإمكانية العثور على صور فقهية أخرى مغايرة وأقل مأساوية من هذه، خاصة منها تلك المعاصرة للشاطبي زمناً، وإن تكن بعيدة عنه مكاناً وموطناً، ونخص بالذكر هنا بعض أعمال ابن قيّم الجوزية الحنبلي (751 هـ). فهي لا تخلو من محاولات لإثارة الانتباه إلى

= قد تقلّد أعلى المناصب القضائية والسياسية، ووكّل إليه تدبير أمر «شيوخ العلم... وسائر أرباب الأقلام»! نفسه، ص 51.

(78) نفسه، ج I، ص 95.

(79) نفسه، ج 1، ص 108.

(80) انظر مثلاً نفس المصدر، ج II، ص 6-8؛ ج III، ص 46.

(81) نفسه، ج I، ص 60.

بعض المشاكل والقضايا الأساسية التي سبق أن تناولها الشاطبي، خاصة منها تلك المتعلقة بمشكلة «تنزيل العلم» على الوقائع الجزئية؛ وذلك انطلاقاً من منظور شبيه بمقاصد الشارع، ممّا أفاض فيه الإمام الشاطبي:

وهكذا يأتي ابن القيم ليطرح من جهته، جدلية العلاقة بين الثابت والمتغيّر في النصّ الشرعي، أو بين المقاصد الكلية والوقائع الجزئية، وليميّز بين نوعين أو ثلاثة من مستويات «الفقه»: فقه في نفس الأحكام الشرعية التكليفية؛ من حيث بنيتها الداخلية، ومن حيث كونها تقنيناً عاماً لما ينبغي أن يكون، ولها حكم الوجوب؛ وفقهٌ في «نفس الوقائع وأحوال الناس» الممكنة، التي يتوصل إلى إدراكها بسائر الأمارات والقرائن ودلائل الحال؛ ثم فقه ثالث أرقى من الاثنين، هو فقه «التنزيل» الذي يتخذ من «مقاصد الشارع» دليلاً في إعطاء كلٍّ من المرتبتين السالفتين حكمهما، حتى يصير حكم الواقع متميّزاً عن حكم الواجب ومخالفاً له[82]، تمييزاً ومخالفة يهدفان إلى إصابة العدل ويجدلان التعبير عنه فيما يسميه ابن القيم، بعد شيخه ابن تيمية، «بالسياسة الشرعية» التي تتسع عنده لتشمل كلّ سياسة عادلة ممكنة.

غير أن مفهوم هذه السياسة «الشرعية» يظل في دلالته هذه في أشد الحاجة إلى الضبط، حتى لا يقع التفريط في «توظيفه» من طرف رجال السلطة وفقهاء السلاطين! فإذا جاز القول مع ابن عقيل الحنبلي إن «السياسة [هي] ما كان من الأفعال، بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي»، ممّا يفيد أن السياسة ليست فقط فيما «نطق» به الشرع، بل وفي كل ما وافق مقاصده[83]؛ إلا أن هذا يعني عند ابن القيم ضرورة المبادرة بتخصيص ما تركه ابن عقيل في كلامه هنا عامّاً مرسلاً وفي حاجة إلى ضبط، تجنباً للوقوع في «مقام ضنك ومعترك صعب»! أدّى إلى المستوى التشريعي والسياسي إلى «مزلّة أقدام ومضلّة أفهام»، سواء من طرف مترمتي الفقهاء، أو من قِبل الأمراء، أو فقهاء السلاطين:

---

(82) ابن قيم الجوزية، محمد، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت. ص 3-4.

(83) ابن القيّم، إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، ، ص IV، ص 309.

ذلك أن الجهل بشروط «التنزيل» للعلم على الوقائع المستجدة، والغفلة عن مقاصد الشرع، جعل الطائفة الأولى تقف عند حدود ظاهر النص ولا تتعداه وتستشكل مع ذلك عروّ الشريعة عن متابعة تطور الواقع ومواكبة مستجدات مشاكله. ولذلك فهؤلاء قد «سدّوا على أنفسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له... والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر»[84].

لقد أدى هذا التقصير «المركّب» في فهم طبيعة الواقع المعيش وطبيعة المقاصد الشرعية، كما أدّت الغفلة عن نتائج تنزيل العلم على مجاري العادات إلى إنسحاب هذه الفئة من «الفقهاء من حياة الناس العملية، وتركوا مجال المعاملات والتنظيمات السياسية فارغاً، دون ضابط من مقاصد الشرع ومن العدل و«صريح المعقول»؛ «فلمارآى ولاة الأمور ذلك، وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء [الفقهاء المقصرون والمترمتون]، أحدثوا من أوضاعهم وسياستهم شرّاً طويلاً وفساداً عريضاً؛ فتفاقم الأمر وتعذر استدراكه. وعزّ على العالمين بحقائق الشرع [والمدركين حقاً لشروط ومتطلبات تنزيل العلم] تخليص النفوس من ذلك واستنقاذها من تلك المهالك»[85]! وكأن التاريخ يسير سيره الحثيث نحو التدهور، ولا حيلة لإيقافه ولا سبيل لتحويله عن قبلته!

وبذلك انتقلت زمام الأمر والمبادرة من يد الفقيه الجامد، بل وحتى من يد العالم المجتهد، وانتقل - دون رجعة - إلى رجل السلطة والعصبية السياسية، المستفيد الوحيد من هذا الوضع المتردّي؛ وهو كي يضمن دوام و«مشروعية» استفادته هذه، وتحرره من كل متابعة ومراقبة، تراه يشيح بوجهه عن الفقيه المذكّر له بضوابط السياسة الشرعية، ويتجه نحو فئة رابعة، ليست هي من رجال السياسة المحترفين ولا من فئة الفقهاء الجامدين ولا من طائفة المدركين لمقاصد الشرع الكلية ولشروط وضوابط التنزيل؛ ولكنها طائفة

---

(84) الطرق الحكمية... ص 13؛ إعلام الموقعين... جـ 4، ص 309.

(85) نفس المحليات السابقة.

أخرى من الفقهاء «أفرطت... **فسوغت** من ذلك [الظلم السياسي] ما ينافي حكم الله ورسوله»[86]!

هذا وقد شُغل ابن فرحون المالكي (799 هـ) بمشكلة **هذا التوظيف السّيّىء** للسياسة الشرعية، خاصة من طرف فقهاء السلاطين؛ وهو في تعليقه على نصّ معاصره ابن القيم، سابق الذكر، ينتبه إلى العلاقة الجدلية بين ما سماه ابن القيّم «بالتوسع» وما نعته «بالتفريط» في تنزيل العلم؛ فإذا كان التوسع في ذلك دون ضابط من مقاصد الشرع «يفتح أبواب المظالم الشنيعة، ويوجب سفك الدماء وأخذ الأموال بغير [ضوابط] الشريعة»، فإن هذا قد ولّد لدى الفقهاء شعوراً بالانزواء وأعلنوا - خوفاً على علمهم - **إغلاق باب الاجتهاد!** متوهمين عدم كفاية قواعد الشرع ومقاصده لجلب المصالح المتغيرة المستجدة ودرء المفاسد الطارئة؛ وهم في حقيقة الأمر **مقصّرون** في فهم تلك القواعد و«**معاندون**» - في آن واحد - في إدراك هذا الواقع المعيش[87]! وغير مدركين لأبعاد «السياسات الشرعية».

وبرجوعنا إلى ابن القيّم، فإنه كي يثبت رفضه لفئة هؤلاء الفقهاء الجامدين (الذين ساهموا في فصل السياسة عن الشرع واستقلال الدولة عن مقاصده الكلية وعن «السياسة الشرعية») يحرص على أن يبين إمكانية رجوع هذه «الدولة» القائمة إلى الشرع وإلى تلك السياسة الشرعية بمجرد رجوعها إلى **محض العدل**، أي إلى العدل المدرك عقلياً؛ ما دامت الشريعة في مثل الاتساع الذي هو عليه العقل، خاصة بعد أن دافع ابن تيمية عن ضرورة «موافقة صريح المعقول **لصحيح** المنقول». ومن ثم، وفي ضوء هذه الموافقة

---

(86) الطرق الحكمية، ص 13-14؛ قارن: السبكي، تاج الدين، معيد النعم ومبيد النقم، ص 68: «... فكم رأينا فقيهاً تردّد إلى أبواب الملوك فذهب فقهه ونسي ما كان يعلمه [وهو ما يؤدي] إلى فساد عقيدة الأمراء في العلماء، فإنهم يستحقرون المتردّد إليهم [من العلماء]... ولا يطيعونهم فيما يفتون به... وذلك فساد عظيم، وفيه هلاك العالم»!!

(87) ابن فرحون، ابراهيم، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ج II، ص 132. لقد عالجنا خصوصية تناول ابن فرحون في هذا الكتاب لمشكلة رجل العلم في الغرب الإسلامي في بحثنا: «شروط الحديث عن رؤية أندلسية مغربية لإشكالية سلطة رجل العلم»؛ وذلك ضمن ندوة الخصائص المنهجية للفكر الأندلسي المغربي، المنظمة من قِبَل كلية الآداب بالرباط ومجلة «المنارة»، بتاريخ 27-28 مايو 1992.

المفترضة، وانسجاماً مع قولة ابن عقيل سابقة الذكر، سار ابن القيّم ـ مخالفاً تلك الفئة الغافلة عما وراء النص من المقاصد، مؤكّداً أنه «إذا ظهرت أمارات **العدل** وأسفر وجهه **بأي طريق كان**، فثم شرع الله ودينه، والله سبحانه أعلم وأحكَم وأعدل أن يخص طرق العدل **وأماراته** وأعلامه بشيء ثم ينفي ما هو أظهر منها **وأقوى دلالة** وأبين أمارة...» ممّا يُدرك بمحض العقل. وهو ما يفيد لديه أن الشريعة تظل قاصرة وناقصة ما لم تُراعَ «مقاصدها» العامة، الشاملة لكل أنواع التكليف والمصالح؛ مثلما يفيد أن **طرق ومناهج** الفهم عن الشارع توضح أن «**مقصوده** إقامة العدل.. وقيام الناس بالقسط. [وعليه] **فأي طريق** استخرج بها العدل والقسط **فهي من الدين، ليست مخالفة له**؛ فلا يقال إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل موافقة لما جاء به [من المقاصد] بل هي جزء من أجزائه...»[88]!

لا يجوز أن نرى في هذا الكلام محض تبرير لكل سياسة قائمة أو قوة مسيطرة! كما ظن البعض ذلك[89]، إذ طالما أكد ابن القيّم إمكانية استقلال السياسة الشرعية واستغنائها عن أية «سياسة» أخرى، ما دامت مقاصدها تضمن أفضل عدل ممكن؛ وعليه فإشادته هنا «بالسياسة العادلة» لا يعني من جانبه ميلاً أو تزكيةً **لكل سياسة** أخرى قائمة ـ وإلا لسقط هو فيما عابه على فئة فقهاء التبرير والإفراط و«التوسع» ـ بل المقصود أن أية سياسة عقلية أصابت العدل، **فلا بد من قبولها**؛ لأنها من تلك الناحية ـ أي من حيث إصابتها للعدل المعترف به عقلياً ـ تدخل في الشرع الذي لا بد أن يدل على اعتبارها لأجل ذلك ــ **ولن يتأسس هذا الاعتبار إلا على مقاصد الشرع** التي تمثل، في هذه الحالة، الضابط والمقنن لكل قبول أو رفض لأية سياسة أخرى غير السياسة الشرعية القائمة مباشرة على تلك المقاصد...

---

(88) الطرق الحكمية، ص 14؛ أعلام الموقعين، جـ III، ص 1.

(89) انظر: العروي، عبد الله، مفهوم الدولة، ص 101-103؛ والملاحظ أن فصل عبد الله العروي بين كلام كل من ابن القيم وابن فرحون ـ كما سقناه أعلاه ـ غير ممكن، ما دام الأخير يردد نفس عبارات الأول ويؤكد على نفس ضوابطه لكل سياسة عقلية... وانظر هناك تبرير المؤلف لأزمة الفقيه في الإسلام.

وهكذا تعود مشكلة العلاقة بين المقاصد الشرعية الكلية وشروط التكيف و«التنزيل للعلم» لتَطرح من جديد - مع ابن القيّم وابن فرحون[90] - مسؤولية رجل العلم في الفهم والفتوى والبيان، ودوره في عملية الإنقاذ بعد التراجع الأكبر وانحلال السلط. وإذا كان تحليل الشاطبي لفلسفة المقاصد، وتأكيده لدور رجل العلم في «الفهم» عن الشارع، وفي تنزيل مقاصده على الواقع، قد حمله على اعتبار رجال العلم من هذا الصنف «حكماً على الخلائق أجمعين، قضاء أو فتياً أو إرشاداً» فإن نفس الاعتبارات المعرفية والمقاصد العملية قد حملت ابن القيّم على اتّخاذ موقف شبيه بهذا، حينما اعتبر ذلك الصنف من العلماء (المدرك لمقاصد الشارع، الفقيه في التنزيل على الواقع، الملتزم بتبليغ العلم والمتصف به) مكلَّفاً بمسؤولية «التوقيع عن رب العالمين». فإذا كانت الإشادة واقعة، خاصة في هذا الزمن، بـ «منصب التوقيع عن الملوك... فكيف بمنصب التوقيع عن ربّ الأرض والسماوات[91] [!] فحقيق بمن أقيم في هذا المنصب أن يُعد له عدته... وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه. ولا يكون في صدره حرج من قول الحق والصدع به»[92]!

جـ - من الممكن أن نرى في مثل هذه المواقف وفي تلك التبريرات لمشكلة تنزيل العلم؛ استمراراً لأزمة وضعية رجل العلم في ظل دولة الإسلام؛ وإذا كان عبد الرحمٰن بن خلدون، بحكم تكوينه الفقهي والأصولي، لا يُخفي تقويمه الإيجابي لما يسميه «بالسياسة الدينية»، في مقابل الملك الطبيعي والسياسات العقلية، ويشايع في الجوهر[93] المواقف التي سبق بسطها بهذا

---

(90) انظر أصل هذا التقابل الملاحظ لديهما بين مفهومي «السياسة» و«السياسة الشرعية، ومشكلة التقصير والأفراط في فهم الشريعة... عند ابن تيمية، مجموع الفتاوي، مصدر سابق، جـ 20، ص 391-393.

(91) إن في تكرار مثل هذا التقابل ما يفيد عدم ابتعاد رجل العلم عن المشاكل والمفاهيم «السياسية» وهو يؤصل لعلمه النظري! قارن إعلام الموقعين، جـ II، ص 172-173؛ جـ I، ص 39-41.

(92) نفسه، جـ I، ص 8.

(93) المقدمة، الفصلان 25-28؛ قارن حول هذا التقويم الخلدوني المشار إليه: جيب، هـ. دراسات في حضارة الإسلام، مرجع سابق، ص 190، 219-228. كذلك: ROSENTHAL, E. EL Pensamiento politico en el islam medieval, P: 122-124.

الصدد لابن تيمية وابن القيّم والشاطبي وابن فرحون، فإن التزامه المنهجي في علمه الجديد بالبقاء عند حدود «الوصف» والكشف عن «كيفيات الوقائع» وأسباب العمران والخراب[94]، خاصة بعد أن «نادى لسان الكون في العالم بالخمول والإنقباض»[95]؛ وعلى الرغم من اعتقاده أن لرجل العلم ما يدلي به بصدد تنظيم وتقنين «مرتبة الملك والسلطان»، ممّا يندرج ضمن ما ينبغي أن يكون... رغم كل ذلك فإن التزامه بمنهجه الوصفي الواقف عند حدود «طبيعة العمران ووجود البشر»[97]، قد جعله يسجل أن أزمة رجل العلم في الإسلام تتمثل خاصة في إبعاد الدولة له وعدم اعتدادها بـ «سلطته» التي يلوح بها، معتبراً ذلك سلوكاً سياسياً طبيعياً، ومصيراً لا مفرّ منه، ولا سبيل لدفعه أو الاعتراض عليه! ما دامت السلطة الحقيقية قائمة على أساس من القوة المادية الفعلية، التي تجد التعبير عنها في العصبية التي غالباً ما يفتقر إليها رجال العلم!

غير أن استمرار تجاهل «رجال العلم» هؤلاء لهذا الأساس في كل عمل سياسي، أو ممارسة آيلة إليه، من شأنه أن يعمق أزمتهم، خاصة حينما يختارون أسلوب المواجهة المباشرة «لأمراء الجور»! فيخوضون بذلك في عمق «العمل السياسي» في غفلة تامة عن شرطه وأساسه المنوّه به أعلاه. فينعكس ذلك سلباً عليهم «اغتراراً بمن تبعه من الغوغاء والدّهماء... والمُلك الراسخ البناء لا يهدمه إلا المطالبة بالعصبية الغالبة»[97]! الأمر الذي أدى على صعيد التجربة السياسية الطويلة للعلماء إلى الفشل، وبالتالي إلى انزوائهم عن الواقع الفعلي للحياة المجتمعية؛ ممّا حمل ابن خلدون على النصح بعدم جدوى «إستشارة» العلماء في المهام السياسية، إما لفقد ارتباطهم بالواقع السياسي وعدم درايتهم بشروط تنزيل العلم على «نفس الواقع»، أو لفقدهم العصبية، التي وحدها تجعل للمستشار وقعاً وتأثيراً على السلطة القائمة.

---

(94) المقدمة، ص 2.

(95) نفسه، ص 53.

(96) نفسه، ص 418.

(97) نفسه، ص 280-281؛ قارن: بدائع السلك... لابن الأزرق، جـ 1، ص 120.

وإذا كنا قد لاحظنا مع الشاطبي مدى عنايته بمشكلة تنزيل العلم على الوقائع الجزئية ومجاري العادات، ووقفنا مع ابن القيّم وابن فرحون على مشكلة هذا التنزيل وعدم تحلي علماء الوقت بالقدرة عليه؛ فإننا نلاحظ لجوء ابن خلدون إلى نفس المفهوم، متخذاً من مشكلة «تنزيل العلم» مبرراً لتعليل **فضل تلك السلطة العلمية** الملوّح بها. ذلك أن تعامل رجال العلم ـ المتأخرين خاصة ـ مع بضاعتهم المعرفية، قد جعل من علم الأصول مجرد «أقوال»، يراد لها أن تكون قوالب للأعمال وأصلاً لها؛ بدل أن تكون الأعمال والممارسات هي المرشد لصياغة تلك الأصول، كما كان حال السلف الأوائل من الأئمة المؤسسين لتلك الأصول[98]. ومردّ هذا العيب كامن في طبيعة المنهج الأصولي، الموضوع بطبيعته في إطار من القوالب النظرية والمفاهيم الكلية، ممّا يتسبب ـ بعد طول التمرس على ذلك ـ **في الغفلة عن «المواد»** المشخّصة التي يراد حصرها في نطاق تلك القوالب والقضايا الأصولية...

إن هذه النزعة التجريدية المفرطة ـ والتي فصلت بين أصول الفقه وشروط تنزيلها على الواقع ـ قد جعلت الأصوليين في غفلة عن «**نفس الواقع**»، بتعبير ابن القيّم، وعن طبيعة الجزئيات المميّزة للحوادث الاجتماعية والسياسية؛ فيلجأون إلى ما اعتادوه من «القياس» على الأشباه والنظائر، «فلا تزال أحكامهم وأنظارهم **كلها في الذهن**، ولا تصير إلى **المطابقة**» والتنزيل على جزئيات الواقع التي طالما أكّد الشاطبي على قيمتها في تصحيح العلم وتقويمه، والبرهان على «نجاعته»...

تلك هي المقدمة التي ينطلق منها ابن خلدون، وذلك هو المبدأ الذي يعتمده في تقويمه لمواقف رجال العلم في الإسلام، ليستنتج في الأخير أن «العلماء ـ من بين البشر ـ أبعد عن السياسة ومذاهبها»[99]! وإذا كان في هذا ما أغراه بـ «وصف» أزمة تلك المواقف، فإنه قد وجد فيه أيضاً الفرصة لتصحيح بعض الأحكام الرائجة حول مشكلة العلاقة بين رجل العلم ورجل

---

(98) المقدمة، ص 396.

(99) نفسه، الفصل 42.

السيف في الإسلام. فخلافاً لما قد يتوهمه العديد من رجال العلم من «حقهم» المشروع في «نصح» وتوجيه ومراقبة رجل السلطة، يوضح ابن خلدون أن الدول السلطانية في الإسلام - بحكم قيامها على العصبية الغالبة - لم تعمل على تقريب العلماء إلا **لأجل الدولة** نفسها، التي تتخذ منهم مجرد وسائل «لتجميل مجالس المُلك»! دون أن يتعدى حضورهم حدود هذا المظهر الشكلي الذي «لا حقيقة [ولا قوة أو سلطة] وراءه»[100]!

من ثم كان خطأ سياسياً أن يجري صاحب العصبية الأمور السياسية حسب رأي وتصوُّر العلماء، لا حسب ما يقتضيه «منطق السياسة»، وتتطلبه طبيعة العمران؛ هذه الطبيعة التي أبانت دوماً عن ميل الناس إلى الخضوع للأقوى دون أن يعيروا اعتباراً للقانون أو الشرع ما لم يكن وراءه سيف يذود عنه ويحميه...[101] وعليه، صار من اللازم، في رأي ابن خلدون، إناطة **مقاصد الشريعة** - وهي أهم ما خاض فيه رجال العلم - **بالدولة السلطانية**، المالكة للعصبية الغالبة. بدل ترك تلك المقاصد بين أيدي العلماء ودفّات مصنفاتهم؛ خاصة وأن تلك الدولة قد صارت «من أهم الأمور للألفة على **الحماية**، والقيام **بالمصالح**؛ فاعتُبرت فيها العصبية التي هي سرّ الوازع على الفرقة والتخاذل، ومنشأ الاجتماع **والتوافق** الكفيل **بمقاصد الشريعة** وأحكامها»[102].

هكذا تتحدد، بحسب ابن خلدون، منزلة «العلماء» في المجتمع الإسلامي: فرجل العلم، وحامل القلم جملة، فاقد لأية «قوة» حقيقية في هذا المجتمع الذي صار - بعد فترة الرسالة والخلافة - مجتمعاً «طبيعياً»، كباقي المجتمعات الأخرى التي تتحكم في مسارها مجموعة من القوى والعصبيات

---

(100) نفسه، ص 395. 253-254.

(101) وعلاوة على افتقارهم إلى قوة تلك العصبية، فإن رجال العلم فاقدون لقوة المال و«لا تعظم ثروتهم في الغالب»، وليس من عاداتهم الخضوع والتملق المؤديان إليها وإلى حصول الجاه...! المقدمة، ص 696-697، 701-702.

(102) نفسه، ص 377؛ من هنا أهمية مفهوم «المزيج» الذي سبق الحديث عنه مع الشاطبي وابن عبد السلام؛ فالدولة السلطانية أيضاً مزيج من العصبية القاهرة ورعاية المقاصد ووحدة الجماعة... ومن طلب الخير كله لا يجده...! وقد ظن عبد الله العروي تفرد ابن خلدون غيره بهذه الرؤية للمجتمع والملك الطبيعي، انظر: العروي، مفهوم الدولة، ص 96-98، 102-104.

المتصارعة. بل إن رجل العلم في ذلك المجتمع فاقد لأية قوة يحمي بها نفسه، فضلاً عن أن يستطيع فرض تلك القوة على غيره إن وُجِدت! وعليه فلا تتعدى مهمة رجل العلم تمكين الدولة من «علمه» النظري لترتيب وتنظيم بعض الإجراءات العملية والإدارية المحضة، والتي لا علاقة ضرورية لها بالمسار العام والنظام السياسي للدولة. من ثمة لم تكن «الدولة» لتدين بشيء للعلماء، بل العكس هو الصحيح؛ إذ العلماء ما برزوا إلا لتقريب الملوك والأمراء لهم؛ الأمر الذي قد يحسبه العلماء تكريماً لهم واعترافاً بتفوقهم إلا أن الأمر بخلاف ذلك، حيث يوظَّف ذلك التكريم والاعتناء لصالح المَلك نفسه والعصبية الغالبة! فإكرام العلماء إنما هو «من تبرعات الملوك والأمراء الشاهد لهم بجميل الاعتقاد في الدين وتعظيم من ينتسب إليه...»[103]!

هذا وقد شجع ابن خلدون على التشبث بتقويمه الوصفي هذا لمنزلة رجال العلم في دولة الإسلام، ما لاحظه من مفارقة بين «فقهاء» عصره وكبار علماء السلف؛ فبخلاف هؤلاء، انحسر «علم» فقهاء العصر في مجرد «كيفيات الأعمال في العبادات وكيفية القضاء في المعاملات»[104]؛ يتصدرون للفتوى فيها «حين» استفتائهم، وكأن الواقع لا يفرض عليهم المبادرة بالاهتمام الدائب بالمشاكل العملية الكبرى للمجتمع الإسلامي. هذا فضلاً عن كونهم ليسوا خلواً فحسب من هذا الاهتمام بتلك القضايا الواقعية، بل وأيضاً «لا يتصفون إلا بالأقل» ممّا تقضي به فتاواهم في العبادات والمعاملات! وعلى الضد من هؤلاء كان علماء السلف «حملوا الشريعة إتصافاً بها وتحققاً بمذاهبها»؛ في حين أن فقيه العصر «إنما هو صاحب أقوال ينصها علينا في كيفيات العمل. وهؤلاء أكثر فقهاء عصرنا»[105]!

ذلك كان وصفاً سريعاً لتقويم ابن خلدون لمشكلة منزلة رجل العلم

---

(103) المقدمة، ص 395-396. قارن رؤية ابن خلدون دون هذه لمشكلة العلاقة بين الدولة ورجال العلم بطرح شبيه للمشكلة عند البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة... مصدر سابق، ص 474.

(104) المقدمة، ص 336.

(105) نفس المصدر، ص 396؛ قارن حول نفس الموقف النقدي، المقدمة السبعة من موافقات الشاطبي.

في الاسلام، قصدنا من خلاله الإشارة إلى قابلية انفتاح عملنا هذا على آفاق أخرى لا تزال في حاجة إلى مزيد من البحث والتقصي وتسليط وسائل التحليل والمراجعة النقدية... إلا أن عناية ابن خلدون الفائقة بمنزلة رجل العلم في الإسلام، ورجوعه إليها في أكثر من مكان من «مقدمته»، في مقابل مروره السريع على الأعمال الفكرية للفلاسفة ومنشئي «السياسة المدنية» الحالمين بالمدينة الفاضلة[10]، كل ذلك يقوم دليلاً على أهمية تلك «السلطة العلمية» وعلى إشكاليتها النظرية والعملية في المجتمع الإسلامي. ويبقى بعد ذلك إمكانية التساؤل عن الدافع إلى ذلك الوصف الخلدوني لتلك الإشكالية: أهو مجرد التزام بـ«وصف» الانحلال والتراجع الشامل في ظل عصر الانحطاط؟ أم أن نقده وتسفيهه لطموح العلماء في تحقيق العدل والشورى ومطالبتهم بحق المراقبة و«النصيحة» يتضمن مشايعة منه لمنطق الدولة السلطانية، القائم على مجرد العصبية وتقديس الدولة، والفاصل بين معنى السياسة وبين القيم والمبادىء الخلقية، والرافض في الأخير لكل محاولة تقنينية تنظيمية لطريقة الحكم، كما طمح إلى ذلك رجل العلم...!؟ ثم هل يتضمن الحرص الذي أبداه علماء الأصول في ضبط العمل السياسي، وتحميله قيماً أخلاقية ومقاصد ثابتة، خروجاً عن طبيعة ذلك العمل وابتعاداً عن مراعاة الواقع؟[107].

---

(106) «فهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، والكلام عليها على جهة الفرض والتقدير...» ابن الأزرق، بدائع السلك... جـ I، ص 293. ولا شك أنه ليس في هذا الموقف ما يهدد العصبية الغالبة أو يطالب «بحق» المراقبة والنصيحة، كما يود ذلك رجل العلم في الإسلام...

(107) انظر أصل هذه الرؤية النقدية للنظريات السياسية الفقهية، كإنتاج أخلاقي في مضمونه، عند هاملتون جيب: دراسات في حضارة الإسلام، مرجع سابق، ص 202.18، 261-266؛ وهو لا يستثنى من ذلك حتى ابن خلدون نفسه، ص 229. قارن أيضاً: E. ROSENTHAL, el pensamiento politico, op. cit. p. 81 خاصة عند مقارنته بين ابن خلدون وابن الطقطقي وماكيا فليلّي؛ شاخت، جوزيف، «الشريعة الإسلامية» ضمن تراث الإسلام، جـ III، ص 17-18؛ العروي، عبد الله، مفهوم الدولة، ص 96-106، 108 ,119. وكذا ص 12-16؛ أو مليل على «ملاحظات حول مفهوم المجتمع في الفكر العربي الحديث» ضمن دراسات مغربية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ص 2، 1987، ص 91-88.

غير أنه إذا كان القصد من مثل هذه التساؤلات أن الفقيه، بحكم منطقه المعهود وبحكم مهنته، ميال إلى التشوف لبلوغ الكمال المعطى في النصّ (= النموذج)، فهذا ما لا سبيل إلى الشكّ فيه؛ بل إن الفقيه الأصولي لا يكفّ عن تأكيد طموحه لبلوغ هذا المقصد الأساس... إلا أن القول بأن رجل العلم في الإسلام، حينما يتّخذ ذلك هدفاً له ويرمي لبلوغه لا يعود يعكس بتفكيره المجتمع وواقعه المعيش، وأنّنا لا نستطيع من خلال الكتابات الفقهية والأصولية أن نكوّن «معرفة» بالمجتمع... هو حكم يبدو لنا غير سليم، وذلك لعدة اعتبارات: منها أنّ المفكر الأصولي نفسه لا يعتقد أنه، بتشوّفه إلى «مكارم الأخلاق» والتطلع إلى النموذج، يتوجب عليه التجرد من واقعه المعيش، أو فرض ذلك النموذج دون مراعاة الشّروط الموضوعيّة «لتنزيله» على الواقع. ولم يشدد الأصوليون على شيء قدر ما شدّدوا على مشكلة هذا التنزيل للعلم على مجاري العادات، الأمر الذي يسهّل قراءة الواقع من خلال تلك الفتاوي الفقهية، والأطروحات الأصولية التي تراعي شروط ذلك التنزيل.

كما أنّ تلك الكتابات السياسية الفقهية والأصولية. بالرغم من تطلعها إلى إصلاح الوضع الفاسد وتقريبه إلى منطقة «النموذج» فإنّها مع ذلك تؤكّد أن ليس المقصود تقمّص ذلك النّموذج، الذي ولّى دون رجعة[108]، ولا هو تطبيق «السياسة النبويّة» ولا سياسة «السّلف الصّالح»؛ وإنّما المقصود فقط الالتزام ما أمكن بـ«سياسة شرعية»؛ وهو مصطلح يتضمن ـ خاصة عند المؤسسين له ـ **ضرورة مراعاة الواقع** «ممتلئاً» بكل أبعاده، مع محاولة تشذيبه ودفعه، قدر الإمكان، إلى مراعاة المقاصد الشرعية العامة... وبذلك ضار المطلوب جعل كل واقع سياسي واجتماعي أقرب إلى الشرع وإلى مقاصده، وإن لم يكن هو الواقع النموذجي بعينه. وعليه فالسياسة الشرعية، عند أوائل المنظّرين لها، **تحيل إلى الواقع الممكن أكثر مما تحيل إلى المثال النموذجي!** ولعل في هذا ما جعل بعض علماء القرن الثامن، كالشاطبي وابن

(108) لهذا ليس صحيحاً كما يرى عبد الله العروي أن ابن خلدون قد انفرد وحده بهذا الرأي حول استحالة تكرار نموذج الخلافة الراشدة ومجتمع السلف الصالح؛ فالرأي شائع بين جل الفقهاء... انظر: العروي، مفهوم الدولة، ص 96-97.

القيم وابن تيمية، يفيضون في الحديث عن تلك السياسة الشرعية مؤكدين على شروط تنزيلها وقابليتها للتطبيق في ذلك الواقع السياسي، واقع الدول السلطانية؛ دون أن تكون تلك السياسة تضع كهدف لها «إرجاع» ذلك الواقع السياسي المنقسم إلى واقع الوحدة الذاهبة في عهود السلف[109]!

وبهذا الصّدد يجدر التنبيه إلى أنه إذا كان علماء الأصول يستشرفون بطموحهم «مكارم الأخلاق»، فليس صحيحاً أن هذه الأخيرة تمثل جوهر الخطاب الفقهي[110]، ما دامت هي لا تحتل في الحقيقة إلا الدرجة الأخيرة من سلّم مقاصد الشريعة، ألا وهي المقاصد **التحسينية** التي يجمعها القول بمكارم الأخلاق، والتي تعني «الأخذ بما يليق من محاسن العادات» على حدّ قول الشاطبي[111]. وهي مقاصد متأخرة في الترتيب عن المقاصد **الحاجية**، فضلاً عن المقاصد **الضرورية**؛ وهما النوعان اللذان يوليهما الأصولي اهتماماً أكبر، اعتباراً لأهميتهما المستعجلة ولارتباطهما بمشكلة «تنزيل العلم» على الواقع، كما سبق أن لمسنا ذلك بوضوح... وبالتالي فالمقاصد التحسينية ومكارم الأخلاق ليست سوى «محاسن **زائدة** على أصل المصالح الضرورية والحاجية؛ إذ **ليس فقدانها بمخل** بأمر ضروري ولا حاجي؛ وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين»[112]. هذا علاوة على أن المنطق الأصولي لا يستبعد أبداً إمكانية التعارضَ بين المقاصد الشرعية ذاتها، حتى منها ما كان في مرتبة الضروريات، معترفاً **باختلاط المصالح بالمفاسد**، مؤكّداً أنّ المصالح ما غلب نفعه، والمفاسد ما غلب ضرره، واضعاً بذلك سلّماً من الأولويات المراعية للواقع «المزيج»![113] ممّا يفيد من جهة أخرى أن ليس المقصود أبداً

---

(109) لهذا السبب فالفقهاء «يوجزون الكلام عن الخلافة ويطنبون في السياسة الشرعية، يتكلمون قليلاً عن المثل الأعلى وكثيراً عن النظام المقبول لديهم» داخل دولة واقعية... العروي، مفهوم الدولة، ص 104، قارن بمحاولة لإعادة طرح مشكلة نشأة «الدولة» داخل «الدعوة» الإسلامية: برهان غليون «أصل السلطة في الإسلام: الخلافة والدولة»، مجلة الاجتهاد بيروت: العدد 14، السنة الرابعة، شتاء 1992، ص 15-68.

(110) مفهوم الدولة، ص 103-104.

(111) الموافقات، ج II، ص 11.

(112) نفسه، ص 12-15.

(113) «وقد يكون [الواقع] راجح الضرر في وقت وراجح النفع في وقت آخر. فيعطي من الأحكام ما=

تحويل رجل السياسة إلى «إنسان كامل»[114]! وقد دافع أكثر الفقهاء تشدّداً وتشبثاً بالنماذج عن مشروعية ولاية «المفضول» وأن ليس عليه «أن يكون غاية الفضل» منزّهاً عن النقائص[115]!

ويبدو لنا في الأخير أنه مهما كانت مثل هذه القضايا في حاجة إلى مزيد من بحث وتحليل، فإن الإفراط في ذلك الفصل المراد إقامته بين العمل السياسي وبين القيم الأخلاقية و«المبادىء الإنسانية»، من شأنه أن ينتهي، في الغالب، إلى تبرير استبداد رجل السلطة! أو الطبقة المسيطرة وتقديس الدولة. ولأجل هذا لم يستشكل بعض المدافعين عن هذا الفصل أن يعلي من شأن مفهوم السياسة عند ابن الطقطقي، على حساب المفاهيم الأصولية والفقهية الأخرى، رغم كون ذلك المفهوم عند صاحب «الفخري في الآداب السلطانية» «يُستعمل في مجال تربية البهائم، كما يُطلق على إدارة الناس»[116] على السواء، بما يرجع بالمصلحة على السلطان ومملكته!

غير أننا نعتقد من جهتنا أن المنخرط في الممارسة النسياسية، خاصة داخل وسطها الطبيعي، وهو الجمهور العريض من الناس، لا بد أنه واجد نفسه في مستوى القيم والمبادىء الأخلاقية ما دام العمل السياسي هو أيضاً «دعوة» تبغي إقناع الآخر، وتلجأ إلى نفس أساليب الحجاج المتداولة في الخطاب الشرعي وعلى مستوى الجمهور؛ كما تهدف إلى تحقيق «نجاعة... ممّا نستخلص معه أنه «لا ينجو من القيم الإنسانية أيّ شيء»، ولو كان من المعايير التي يُتوسل بها عادة للتخلص من هذه النزعة التقويمية»[117]!

ورغم اعترافنا «بالقيمة المعرفية» لذلك الفصل المراد إنجازه بين طبيعة

= يكون مناسباً للراجح...»! ابن القيم؛ نقلاً عن: أبي زهرة، مالك، مرجع سابق، ص 221.

(114) ذلك ما يفهم من كلام عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص 108.

(115) انظر: ابن حزم، المحلّى، ج IX، أحكام الإمامة، ص 362؛ الجويني، غياث الأمم، فقرات: 144-147.

(116) العظمة عبد العزيز، «السياسة واللاسياسة في الفكر العربي الإسلامي»، مجلة الفكر العربي، بيروت: سبتمبر ـ أكتوبر 1981، العدد 22، ص 282؛ قارن بنفس الرؤية: شرارة، وضاح، «الملك/ العامة، الطبيعة، الموت»، مجلة، دراسات عربية، بيروت: أكتوبر 1980. ص 44.

(117) طه، عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مرجع سابق، ص 162.

العمل السياسي وبين القيم الأخلاقية والإنسانية، إلا أن الظاهر أن الخاسر الأكبر حين تحقيق ذلك الفصل عملياً يظل هو الجمهور العريض من الناس الذي يجد في القيم الأخلاقية والمبادىء و«الحقوق» الإنسانية عزاءه وسنده في كل «مطالبة سياسية»، وملجأه الوحيد للدفاع عن تلك الحقوق و«النضال السياسي» من أجلها تجاه مختلف سياسات «الأمر الواقع»...!

3 ـ وبعد، فقط مثّلت دراستنا ـ خاصة في جانبها المنهجي ـ محاولة لإعادة النظر إلى أهم جانب في «تاريخ المعرفة» في الإسلام، هذه المعرفة التي مللنا كثيراً، سواء في المصادر القديمة أو العديد من الدراسات الاستيشراقية والعربية المعاصرة، أن ننظر إليها كإنتاجات فردية محضة في «جزر» ثقافية معزولة، مقطوعة الصلة بمحيطها الاجتماعي والتّاريخي... لهذا حاولنا انطلاقاً من الرؤية المنهجية التي اخترناها ومن اعتقاد راسخ بـ «وظيفية» المعرفة الأصولية داخل جمهور المجتمعات الإسلامية، أن نربط ـ في علاقة جدلية ـ بين «إنتاج» المعرفة عند رجل العلم في الإسلام وبين معاناته اليومية لمشاكل ذلك الجمهور...

أ ـ من هذا المنطلق لم يعد بالإمكان للمتتبع لمجريات الأحداث وتطورات الأحوال في العالم العربي والإسلامي، خاصة منذ القرن التاسع عشر إلى اليوم، إلا أن يقدر مساهمة هذا العمل في التنقيب والكشف عن جانب لا تخفى على الباحث المهتم فائدته في «فهم» ماضي وحاضر وتحولات هذا العالَم، وتطلعات الجمهور والاتجاهات الإصلاحية فيه؛ خاصة عند تحليل كثير من أحداثه وتفسير تشابك العلاقات بين الجماهير والمفكرين وأنواع السّلط القائمة فيه...

ولعل ما يزيد في إبراز فائدة مساهمتنا هذه، ما يحظى به البعد «الديني» من حضور قوي داخل مختلف الأوساط والشرائح المجتمعية في العالم الإسلامي؛ ومعلوم أن هذا الحضور كان ولا يزال يغري رجال السياسة ورجال الفكر معاً في هذا العالم ـ خصوصاً إبّان المواقف الحرجة، أو عند اتخاذ القرارات المصيرية، أو طرح الاختيارات «الرسمية» ـ باللجوء إلى الاستغلال الكثير والتوظيف الإسقاطي الكثيف، الذي يصل إلى حدّ التخمة، للعديد من

النصوص والمفاهيم والمصطلحات الإسلامية الخطيرة، التي سرعان ما تُشحن ـ سواء من طرف رجل السلطة أو بعض رجال القلم أو «فقهاء العصر» ـ بدلالات سياسية خاصة، محدودة الأهداف؛ الأمر الذي قد يحمل هؤلاء جميعاً، كلّ من موقعه، على التلاعب بالدلالات الأصلية لتلك النصوص والمفاهيم، ويزيّن لهم إسقاط ضوابطها، ويشجعهم على خرق شروطها؛ هذه الشروط وتلك الضوابط التي سبق لنا الوقوف على مدى حرص المفكر الأصولي على بيانها وحساسيته تجاه خطورة خرقها...

ولعل من السهل ـ ونحن نتابع «تجليات الدولة» في عالمنا العربي المعاصر ـ أن نلاحظ أن نفس المفاهيم الأصولية التي سبق لنا بيان مدى حرص رجل العلم على ضبط دلالاتها، لا تزال إلى اليوم ـ وعبر وسائل التواصل الحديثة ـ ضحية ذلك التأويل والتوظيف المكثف؛ وذلك من قبيل مفهوم الطاعة، البيعة، الإجماع، البدعة... وقد أُدرج مؤخراً، بفعل أحداث سياسية كبرى، مفهوم «المذهب» ضمن تلك المفاهيم التي لم تسلم من التنميط والتحوير والتوظيف الإيديولوجي... كل هذا تزداد أهميته بالنسبة للباحث، إذا وضع في اعتباره «إمتلاك» أصحاب تلك المواقع لوسائل الإعلام وكذا لمواطن التواصل الإسلامي (= المساجد)، حيث تصير هذه المواطن مرتعاً لتلك التوظيفات والتأويلات، بل ومجالاً خصباً لترسيخها وإضفاء طابع «قدسي» عليها! ولعل في هذا ما يبرّر عنايتنا، منذ القسم الأول من الدراسة، برصد الأصول المفسّرة لخصوصية «صورة رجل السلطة» المنطبعة في المخيلة المجتمعية في العالم العربي والإسلامي، بفعل ذلك الترسيخ المستمر؛ تلك الصورة التي تتقاطع فيها، وبمناسبتها، معاني الاختلاف والغرابة وعدم المسّ والعصمة والقداسة..!

ب ـ إن في هذا ما يجعلنا حريصين على التنبيه إلى خطورة دعوة لم تتبلور بشكل واضح تدعو إلى وجوب إناطة مهمة «الاجتهاد» الأصولي، في عصرنا الحاضر، بالدولة، وأن يعهد بذلك إلى «مؤسساتها الرسمية»؛ اعتباراً لكون الإجتهاد الأصولي والفقهي الذي يعطي حرية أوسع «للفرد» أو لمجموعة من الأفراد، في اقتراح الحلول للمشاكل المستجدة، لم يعد إجراء مناسباً لعصرنا الحاضر...

ومهما بدا هذا الاقتراح مغرياً ومقنعاً وذا اتجاه «تنظيمي»، فإن خطورته تكمن في تغييبه لأهم عنصر في مفهوم الاجتهاد، وهو «إمكانيته السياسية»؛ ممّا يعني، بعبارة أخرى، أن مقصود الاجتهاد إصابة الحقيقة التي يجب أن تستجيب للمصلحة العامة، دون المصلحة الفردية أو الفئوية، خصوصاً إذا كانت هذه الفئة هي السلطة السياسية بالذات. ولم يشدد الفقهاء على شيء قدر ما شدّدوا على خطورة الاحتواء المؤدي إلى تكوين هيئة «فقهاء السلاطين»! وأن المجتمع لا يفسده شيء قدر ما يفسده زلة عالم أو جورُ سلطان. فما العمل لو أصبح رجل العلم (وفي حكمه رجل القلم أو المثقف بالمعنى المعاصر، والنّاقد السياسي، والإطار الحزبي...) لا يمكّن من حق الاجتهاد، ومن النقد وإبداء الرأي، إلا إذا اعترفت به السلطة السياسية كمنتج في مؤسسة من «مؤسساتها» الرسمية؟ إن من شأن هذا الاقتراح أن يجعل حرية الاجتهاد وحرية **النقد** واقتراح البديل **المخالف** أمراً مستحيلاً! وأن يجعل المجتهد مجرد تابع للدولة، مستعداً للإنتاج وللاستجابة لها **عند الطلب**!

ومثلما أدى تأويل الفقهاء لحديث «من رأى منكم منكراً فليغيره...»، إلى إبطال التغيير جملة ونسفة من الأساس، فمن شأن هذه الدعوة أن تؤدي كذلك إلى نسف جوهر الاجتهاد وقيمته المتمثلة في حقّ إبداء الرأي، بعيداً عن كل مصلحة محصورة في فرد أو فئة أو هيئة خاصة؛ الأمر الذي يكاد يكون متعذّراً في ظل الدعوة إلى حصر الاجتهاد في «المؤسسة الرسمية». ومهما تكن النوايا والدوافع، فهي دعوة لا تخفي أبعادها ونتائجها السياسية وراء مظاهرها التنظيمية. خاصة وأن رجل السلطة لا يتوانى في تكسير أي «إجماع» آخر - حتى لو كان هو الإجماع حول الأصول والمقاصد الشرعية الكبرى - ما لم يؤدِ ذلك إلى الإجماع **حول ذاته**! ويبدو لنا أن هذا القصد السياسي القديم الذي جعل منه ابن المقفع هدفاً «لتنظيم» السلطة العلمية، لا يزال يُعتبر في بقاع من العالم العربي خاصة، مقصداً حيوياً وراء مظاهر أخرى للتنظيم والاحتواء، سواء لفئة «العلماء» أو لأنواع أخرى من الهيئات الحديثة التي تحظى بمنزلة لدى الجمهور!

جـ - هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يسع المتتبع لتطور الفكر في

العالم الإسلامي اليوم إلا أن يلاحظ أن الفكر الأصولي والاجتهاد الفقهي، منذ «الإصلاحية العربية» في القرن الماضي، وخاصة في المدة الأخيرة، لا يزال يعاني من أزمة التراجع القديم، مفتقراً إلى ذلك المستوى الرفيع من الفهم الذي لمسناه عند الشاطبي لمقاصد الشريعة؛ دون أن يستطيع إدراك أبعاد وقيمة «فقه التنزيل» لتلك المقاصد على «نفس الوقائع وأحوال الناس» اليومية، مما أفاض فيه الشاطبي وابن القيِّم وغيرهما من مفكري القرن الثامن. ولا شك أن هناك بوناً شاسعاً بين المشتغلين بالدراسات الفقهية والأصولية، والمحسوبين على ممارسي الاجتهاد اليوم، و«المتداولين» لمعانيه ومسائله - سواء داخل «المجالس العلمية» أو في الدراسات الجامعية «الأصيلة» - وبين تلك النماذج الأصولية التي سبق الوقوف عليها في دراستنا، منذ الإمام الشافعي، العالم «بالفتن» وبالاختلاف، والمؤسس لمذهبه المصري بعد مذهبه العراقي، إلى أبي إسحاق الشاطبي، الذي أولى مشكلة تنزيل العلم على جزئيات الواقع عنايته البالغة، مما لا نجد له نظيراً في حياتنا المعاصرة!

وبهذا الصدد نلاحظ أن الجدل الذي يطفو من حين لآخر داخل أوساط «فقهية» بخصوص العديد من الوقائع المستجدة في عالمنا المعاصر، لا يرقى إلى مستوى التنظير الذي وقفنا عليه مع الإمام الشاطبي في نقده الجذري والتأسيسي لمشكلة «البدعة»؛ وذلك على الرغم من استناد تلك الأساط في نقدها «لبدع العصر» على كثير من النماذج التي أبرزها الشاطبي. إذ إن البون يظل شاسعاً بين المستويين من النقد؛ بحيث يظل الهدف المهيمن على المعاصرين لا يخرج عن الإشادة بالاتباع ونقد مطلق الابتداع والاختراع، هروباً ليس فحسب من البدع المحدثة بل ومن العالم المعاصر جملة[118]! وشتان ما بين هذا وما قصد إليه الشاطبي من حصره الابتداع في «الدين»، ودفاعه عن مشروعية جلب المصالح، وتبريره لحق التكيّف، وعدم خلطه بين الوسائل والمقاصد، ورفضه «التسلط» باسم الدين والإيجاب بغير حق!

(118) هذا ما يفسر مسارعة فقهاء الحجاز سنة 1912 إلى إصدار فتوى قطعية بتحريم التلغراف والهاتف، وإقدامهم على قطع أسلاكه! وتحريمهم الدراجة العادية باعتبارها «عربة الشيطان أو حصان إبليس»! انظر: الصعيدي، المجددون في الإسلام، ص 567-568.

من هنا كان الوقوف، من جديد، على بنية الخطاب الأصولي، وخاصة على طبيعة المقاصد الشرعية الكلية، من شأنه تجنيب الفكر الإسلامي المعاصر مزالق الوقوع في **«الغلوّ»** و**«التقصير»** معاً؛ وذلك بفضل ما يتضمنه منطق تلك المقاصد من مراعاة طبيعة الوقوع والعمل بالتدريج على تطويعه، وتنزيل العلم على مجاري عاداته، ومراعاة المآل في الأحكام، وضمان **«حق التقلب في العيش»**...

مصادر ومراجع الدراسة

أ ــ مصادر كلامية وفلسفية.

ب ــ مصادر أصولية وفقهية.

جـ ــ مصادر ديوانية و«سلطانية».

د ــ مصادر تاريخية.

هـ ــ مصادر عامة.

و ــ مصادر أجنبية.

ز ــ مجلات ودوريات.

أ ــ مصادر كلامية وفلسفية

الأشعري، أبو الحسن.

ــ **مقالات الإسلاميين**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط. 1969.2 [تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد].

ــ **الإبانة عن أصول الديانة**، القاهرة: دار الأنصار، ط. 1977.1 [تحقيق فوقية حسين].

ابن تيمية، تقي الدين،

(*) ملاحظة: لا يشتمل هذا الثبت إلا على المصادر والمراجع الأساسية التي تم الرجوع إليها والتعامل معها، بكيفية مباشرة، دون غيرها من المراجع التي لا تتصل بموضوع إشكاليتنا إلا بكيفية عرضية، والتي لم نر ضرورة لإثباتها هنا.

ـ **مجموع الفتاوي**، الرباط: مكتبة المعارف، د. ت.

الجويني، عبد الملك [إمام الحرمي].

ـ **لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة**، المؤسسة المصرية العامة للتأليف. ط. 1965,1 [تحقيق فوقية حسين].

ـ **الشامل في أصول الدين**، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1969، [تحقيق علي سامي النشار وآخرين]

ابن حزم، أبو محمد علي،

ـ **الفِصَل في الأهواء والملل والنحل**، بيروت: دار المعرفة، ط. 1975.2.

ابن رشد، محمد (الحفيد)،

ـ **تهافت التهافت**، دار المعارف بمصر، ط. 1969.2، [تحقيق سليمان دنيا]

ـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، القاهرة: 1955، [تحقيق محمد قاسم].

ـ **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، دار المعارف بمصر، 1974 [تحقيق محمد عمارة].

السيوطي، جلال الدين،

ـ **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت. [تحقيق علي سامي النشار].

الشهرستاني، محمد،

ـ **الملل والنحل**، بيروت: دار المعارف، ط. 1975.2، [على هامش كتاب الفصل لابن حزم].

عبد الجبّار المعتزلي، أبو الحسن القاضي،

ـ **شرح الأصول الخمسة**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط. 1965.1 [تحقيق عبد الكريم عثمان].

ـ **المغني في أبواب التوحيد**، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج. 20، د. ت. [تحقيق عبد الحليم محمود وسليمان دنيا].

ـ **فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة**، تونس 1972.

عمارة، محمد، [محقق]،

ـ **رسائل العدل والتوحيد**، دار الهلال، 1971.

الغزالي، أبو حامد.

ـ **المنقذ من الضلال، بيروت: دار الأندلس، ط.** 1967.7 [تحقيق محمد كامل عياد وجميل صليبا].

ـ **فضائح الباطنية**، الكويت: دار الكتب الثقافية، د. ت. [تحقيق عبد الرحمٰن بدوي].

ـ **الإقتصاد في الاعتقاد**، بيروت: 1969.1، [تحقيق عادل العوّا].

ـ **ميزان العمل، دار المعارف بمصر، ط.**1، 1965، [تحقيق سليمان دنيا].

الفارابي، أبو نصر،

ـ **إحصاء العلوم، القاهرة:** مكتبة الأنجلو مصرية، ط. 1968.3 [تحقيق عثمان أمين].

الفرّاء، أبو يعلى،

ـ **المعتمّد في أصول الدين**، بيروت: دار المشرق، 1979 [تحقيق وديع زيدان حدّاد].

المحاسبي، الحارث بن أسد،

ـ **العقل وفهم القرآن**، بيروت: دار الكندي، ط. 1978.2 [تحقيق حسين القوتلي].

النيسابوري، أبو رشيد سعيد،

ـ **المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين**، بيروت: معهد الإنماء العربي، ط. 1971.1 [تحقيق معن زيادة ورضوان السيّد].

ب ـ مصادر أصولية وفقهية:

الأمدي، سيف الدين،

ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة: دار المعارف، 1966.

البصري، أبو الحسين،

ـ **كتاب المعتمد في أصول الفقه**، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، 1964 [تحقيق محمد حميد الله وآخرين].

البطليوسي، أبو عبد الله محمد،

ـ **التنبيه على الأسباب التي أوجبت اختلاف المسلمين، مصر**: 1319 هـ.

التلمساني، محمد الشريف،

ـ **مفتاح الوصول في علم الأصول**، دار الكتاب العربي بمصر، ط. 1962.1.

ابن جزي،

ـ **القوانين الفقهية**، شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1975.

ابن جماعة، بدر الدين،

ـ **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، مجلة ISLAMICA، العدد 6-7 .1933-1935 [نشر هانز كوفلر].

ابن الجوزي، عبد الرحمٰن،

ـ **تلبيس إبليس**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط، 1968.2.

الجويني، عبد الملك (إمام الحرمين)،

ـ **غياث الأمم في التياث الظلم**، مطبعة نهضة مصر، 1401،

[تحقيق عبد العظيم الديب].

ابن حجر العسقلاني،

ــ **فتح الباري بشرح البخاري**، مكتبة الرياض الحديثة، [في 13 جزءاً].

ابن حزم، أبو محمد علي،

ــ **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط. 1400.4-1980 [تقديم إحسان عباس].

الحليمي، الحسين بن الحسن،

ــ **المنهاج في شعب الإيمان**، بيروت دار الكفر، 1979.

الخشني، أبو عبد الله،

ــ **قضاة قرطبة**، الدار المصرية للتأليف والنشر، 1966.

الدهلوي، وليّ الله،

ــ **حجّة الله البالغة**، القاهرة: دار التراث، د. ت.

الرازي، فخر الدين،

ــ **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**.

ابن رشد، محمد [الحفيد]،

ــ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، بيروت: 1975.

زروق، محمّد،

ــ **قواعد التصوف**، مصر: المطبعة العلمية، 1318.

ــ **عدة المريد الصادق من أسباب المقت ...**، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، رقم 1157 ك.

الزمخشري، جار الله،

ـ **الكشّاف**، بيروت: دار المعرفة، د. ت.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب،

ـ **معيد النّعم ومبيد النّقم**، بيروت: دار الحداثة، ط. 1983.1.

السيوطي، جلال الدين،

ـ **الردّ على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1983.1. [تحقيق خليل الميس].

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم،

ـ **الموافقات**، بيروت: دار المعرفة، ط. 1975.2، [تحقيق وتعليق عبد الله دراز].

ـ **الإعتصام**، بيروت: دار المعرفة، د. ت. [بعناية محمد رشيد رضا].

ـ **فتاوي الإمام الشاطبي**، تونس: ط. 1985-1406.2، [تحقيق محمد أبو الأجفان].

ـ **الإفادات والإنشادات**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 1983-1403.1، [تحقيق محمد أبو الأجفان].

الشافعي، محمد،

ـ **الرسالة**، القاهرة: مكتبة دار التراث، ط. 1979-1399.2، [تحقيق أحمد محمد شاكر].

ـ **كتاب الأمّ**، القاهرة: دار الشعب، 1968.

الشوكاني، محمد،

ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، مطبعة صبيح بمصر، 1327 هـ.

الطرطوشي، أبو بكر،

ـ **كتاب الحوادث والبدع**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، -1990

1410، [تحقيق عبد المجيد التركي].
ابن عبد السّلام، عزّ الدين،
ــ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.
ابن العربي، القاضي أبو بكر،
ــ **أحكام القرآن**، مصر: عيسى البابي الحلبي، ط. 1972.3.
ابن عقيل الحنبلي، أبو الوفا علي،
ــ **كتاب الفنون**، بيروت: دار المشرق، [تحقيق جورج مقدسي].
عليش، محمد،
ــ **فتح العليّ المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك**، مصر: مصطفى البابي الحلبي، 1378-1959.
العيني، بدر الدين،
ــ **عمدة القارىء** (في شرح صحيح البخاري)، بيروت: المطبعة المنيرية، د. ت.
الغزالي، أبو حامد،
ــ **شفاء الغليل في بيان المتشابه والمخيل ومسالك التعليل**، بغداد: 1390-1971 [تحقيق محمد الكبيسي].
ــ **المستصفى**، بيروت: دار المعرفة الحديثة، د. ت.
ــ **إحياء علوم الدين**، بيروت دار المعرفة، 1403-1983.
ابن فرحون، إبراهيم،
ــ **تبصرة الحكّام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، مصر: مصطفى بابي الحلبي، 1958 [طبع على هامش فتح العلي المالك للشيخ عليش].
القرافي، شهاب الدين،
ــ **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي**

والإمام، حلب: المطبعة الإسلامية، 1967.

ــ **الفروق**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1346 هـ.

ابن قيّم الجوزية، محمد،

ــ **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، القاهرة: دار الحديث، د. ت.

ــ **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.

ماء العينين، ابن مامين،

ــ **المرافق على الموافق [= مرافق الموافقات]**، 1324 هـ.

الماوردي، أبو الحسن،

ــ **أدب القاضي**، بغداد.

المحاسبي، الحارث،

ــ **المسائل في أعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل**، القاهرة: 1971 [تحقيق عبد القادر عطا].

ــ **الرعاية لحقوق الله**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1405.1-1985 [تحقيق عبد القادر عطا].

المنذري،

ــ **الترغيب والترهيب من الحديث الشريف**، بيروت: دار الفكر، 1979.

الونشريشي، أحمد،

ــ **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقيا والأندلس والمغرب**، طبعة حجرية، فاس: د. ت؛ طبعة دار الغرب ببيروت، 1401-1981.

جـ ـ مصادر ديوانية و«سلطانية»:

بدوي، عبد الرحمٰن،
ـ **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام**، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1954.
التوحيدي، أبو حيّان،
ـ **أخلاق الوزيرين**، دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، د. ت [تحقيق محمد بن تاويت الطنجي].
ـ **الإمتاع والمؤانسة**، بيروت: دار مكتبة الحياة، د. ت.
الثعالبي،
ـ **تحفة الوزراء**.
الجهشياري، محمد بن عبدوس،
ـ **كتاب الوزراء والكتّاب**، القاهرة: مصطفى بابي الحلبي، 1938-1357 [تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري].
الطرطوشي، أبو بكر،
ـ **سراج الملوك**، مصر: 1289 هـ؛ ط. أنطوان غِندور.
ابن الطقطقي، محمد،
ـ **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، مصر: دار المعارف، د. ت.] تحقيق محمد عوا، إبراهيم بك وعلي الجارم بك].
ابن عبد ربه، أحمد،
ـ **العقد الفريد**، القاهرة: 1367-1948 [تحقيق أحمد أحمد وآخرين].
الغزالي، أبو حامد،
ـ **فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام**، تونس: الدار التونسية للنشر، 1972 [تعريب نور الدين آل علي].
ابن فاتك، المبشر،
ـ **مختار الحِكَم ومحاسن الكَلِم** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات

والنشر، ط. 1980.2 [تحقيق عبد الرحمٰن بدوي].
الماوردي، أبو الحسن،
ــ **الأحكام السلطانية**، نشر: مصطفى بابي الحلبي، ط. 1979- 1393.3.
ــ **قوانين الوزارة وسياسة المُلك**، بيروت: دار الطليعة، ط. 1979.1 [تحقيق ودراسة رضوان السيّد].
المغيلي التلمساني، محمد بن عبد الكبير،
ــ **تأليف فيما يجب على الملوك**، مخطوط خ. ع. الرباط، رقم 1816 د.
ابن المقفع، عبد الله،
ــ **الأعمال الكاملة**، بيروت: دار التوفيق، 1978.
ابن منظور، محمد جمال الدين،
ــ **لسان العرب**، بيروت: دار لسان العرب، 1970 [إعداد يوسف خياط ونديم مرعشلي].

د ــ مصادر تاريخية

ابن الأثير، أبو الحسن،
ــ **الكامل في التاريخ**، القاهرة: مطبعة أحمد الحلبي.
ابن الأزرق، محمد،
ــ **بدائع السلك في طبائع الملك**، بغداد: وزارة الاعلام، 1977 [تحقيق علي سامي النشار].
الأندلسي، عبد الرفيع محمد،
ــ **الأنوار النبوية في آباء خير البرية**، مخطوط خ.ع. بالرباط، رقم 2288 ك.
البيروني، أبو الريحان،
ــ **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، حيدر

آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1377-1958.
التميمي، أبو العرب،
ـ **كتاب المحن**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983، [تحقيق يحيى وهيب الجبوري]
التنبكتي، أحمد بابا،
ـ **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، طرابلس الغرب: كلية الدعوة الإسلامية، ط. 19891 [تقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة].
التهانوي، محمد أعلى،
ـ **كشاف اصطلاح الفنون**، مطبعة دار إقدام بدار الخلافة العلية، 1313 هـ [نشرة أحمد جودت].
ابن خلدون، عبد الرحمن،
ـ **المقدمة**، بيروت: مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، ط. 1967.3.
ـ **شفاء السائل لتهذيب المسائل** بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1959 [تعليق الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي].
الخشني، محمد،
ـ **قضاة قرطبة وعلماء افريقيا**، بغداد: مكتبة المثنى، 1372 هـ [تحقيق السيد عزت العطا الحسيني].
ابن رضوان، أبو القاسم،
ـ **الشهب اللاّمعة في السياسة النافعة**، الدار البيضاء: ط. -1984 1404.1 [تحقيق علي سامي النشار].
السبكي، تاج الدين،
ـ **طبقات الشافعية الكبرى**، محمد البابي الحلبي، 1970، [تحقيق محمود محمد الطناحي].

الطبري، محمد بن جرير،

ـ **تاريخ الرسل والملوك**، بيروت: مكتبة خياط، د.ت.

ابن عاصم، أبو يحيى محمد الغرناطي،

ـ **جُنّة الرضى في التسليم لما قدّر الله وقضى**، عمّان: دار البشير 1989 [تحقيق صلاح جرار].

ابن فرحون، إبراهيم،

ـ **الديباج المذهب**، القاهرة: مكتبة دار التراث، د.ت.

القادري، محمد بن الطيب،

ـ **نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني** ، الرباط: دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1397-1977 [تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق].

الكتاني، محمّد،

ـ **سلوة الأنفاس**... فاس: المطبعة الحجرية، 1316 هـ.

مجهول،

ـ **نبذة العصر في أخبار ملوك بني نصر**، العرائس: مطبعة بوسكا، 1940 [تحقيق ألفرد البستاني، مع ترجمة للإسبانية بقلم كارلوس كيروس].

ابن أبي محلي، أحمد،

ـ **إصليت الخريت**...، مخطوط الخزانة الحسنية بالرباط، رقم 100، طبع حديثاً بالرباط: منشورات عكاظ [دراسة وتحقيق عبد المجيد القدوري].

المقدسي، محمد،

ـ **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، جـ، بريل، 1906 [نشرة دوخويه].

المقري، أحمد،

ـ **نفح الطيب**، بيروت: دار الأنصار، 1388-1968 [تحقيق إحسان عباس].

ـ **أزهار الرياض**، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1361-1942 [تحقيق مصطفى السقا وآخرين].

المقريزي، تقي الدين أحمد،

ـ **المواعد والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، مطبعة بولاق، 1270 هـ.

ـ **السلوك لمعرفة دول الملوك**، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1936 [تحقيق محمد مصطفى زيادة].

ـ **إغاثة الأمة بكشف الغمّة**، القاهرة: ط. 1957.2 [تحقيق مصطفى زيادة وجمال الدين الشيال].

الوزان، الحسن،

ـ **وصف افريقيا**، الرباط: الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 1400-1980، جـ 1 [ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر].

الونشريشي، أحمد،

ـ **أسنى المتاجر فيمن غلب على بلده النصارى ولم يهاجر**، منشور ضمن مجلة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد: م. 1957.5، عدد 2,1.

هـ ـ مصادر عامة

أدونيس،

ـ **الثابت والمتحول**، بيروت: دار العودة، ط. 1977.1.

أرنولد، توماس،

ـ **الخلافة**، القاهرة: 1924.

أمين، محمد،

ـ **ضحى الإسلام**، القاهر: مكتبة النهضة المصرية، ط. 1972.8.

ــ **ظهر الإسلام**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط. 1388.5-1969.

أومليل، علي،

ــ **الخطاب التاريخي**: دراسة لمنهج ابن خلدون، بيروت: معهد الإنماء العربي، د.ت.

البوطي، محمد سعيد رمضان،

ــ **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 1402.4-1982.

بيرم، محمد بن الحسين،

ــ **رسالة في السياسة الشرعية (نبذة في بعض القواعد الشرعية لحفظ الإدالة الكلية)**، مخطوط خ.ع. بالرباط رقم 1164 د؛ القاهرة: المطبعة الإعلامية، 1306-1886.

بيضون، إبراهيم،

ــ **مقدمة لكتاب فان فلوتن: الدولة الأموية والمعارضة**، بيروت: دار الحداثة، 1980.

التونسي، خير الدين،

ــ **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، بيروت: دار الطليعة، ط.1978.1 [تحقيق ودراسة معن زيادة].

الجابري، محمد عابد،

ــ **العقل السياسي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990.

ــ **تكوين العقل العربي**، بيروت: دار الطليعة، 1984.

ــ **بنية العقل العربي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986.

جار الله، مهدي،

ــ **المعتزلة**، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1974.

جولد زيهر، إجناس،

ـ **العقيدة والشريعة في الإسلام**، دار الكتب الحديثة بمصر، ط. 1959.2 [ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين].

جيب، هاملتون،

ـ **المجتمع الإسلامي والغرب**، (بالاشتراك مع هارولدبوون)، مصر: دار المعارف، 1971 [ترجمة أحمد عبد الحليم مصطفى].

ـ **دراسات في حضارة الإسلام**، بيروت: دار العلم للملايين، ط. 1979.2 [ترجمة إحسان عباس وآخرين].

حجّي، محمد،

ـ **الحركة الفكرية في عهد السعديين**، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1396-1976.

حسب الله، علي،

ـ **أصول التشريع الإسلامي**، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط. 1960.7.

حسين، فوقية،

ـ **الجويني، إمام الحرمين**، القاهرة: سلسلة أعلام العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، د.ت.

الخضري، محمود،

ـ **تاريخ التشريع الإسلامي**، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط. 1960.7.

ـ **محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية**، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1969.

الدوري، عبد العزيز،

ـ **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، بيروت: دار الطليعة، ط. 1982.4.

ـ **الجذور التاريخية للشعوبية**، بيروت: دار الطليعة، ط. 1980.2.

رضى، أحمد،

ـ **معجم متن اللغة**، بيروت: مكتبة الحياة، 1378-1954.

الزحيلي، وهبة،

ـ **نظرية الضرورة الشرعية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 1985.1.

زيادة، خالد،

ـ **اكتشاف التقدم الأوروبي**، بيروت: دار الطليعة، ط. 1981.1.

أبو زهرة، محمد،

ـ **مالك**، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.

ـ **الشافعي**، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.

ـ **ابن تيمية، حياته وعصره، آثاره وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1977.

زيد، مصطفى،

ـ **المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي**، دار الفكر العربي، ط. 1384.2-1964.

سباين، جورج،

ـ **تطور الفكر السياسي**، دار المعارف بمصر، د.ت. [في خمسة أجزاء؛ ترجمة جلال العروسي وآخرين].

السوسي، محمد المختار،

ـ **سوس العالمة**، المحمدية: مطبوعات فضالة، 1960.

السيّد، رضوان،

ـ **الأمة والجماعة والسلطة**، بيروت: دار إقرأ، ط. 1404.1-1984.

شاخت، جوزيف (باشتراك)،

ـ **تراث الإسلام**، الكويت: عالم المعرفة، القسم 1978.3 [ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد].
الشكعة، مصطفى،

ـ **الأئمة الأربعة**، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط. 1403-1983.

الصعيدي، عبد المتعالي،

ـ **المجدّدون في الإسلام**، مكتبة الآداب، ط. 1382.2-1962.

الطالبي،عمّار،

ـ **آراء أبي بكر بن العربي الكلامية**، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، د.ت.

طه، عبد الرحمن،

ـ **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ط. 1987.1.

ـ **العمل الديني وتجديد العقل**، الرباط: مكتبة بابل، ط. 1989.1.

ابن عاشور، الطاهر،

ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدار التونسية للنشر والتوزيع، 1978.
العبادي، أحمد مختار،
ـ **قيام دولة المماليك الأولى بمصر والشام**، بيروت: دار النهضة العربية، 1969.
عبد الرازق، مصطفى،
ـ **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط. 1379.2-1959.
عثمان، فتحي،
ـ **التاريخ الإسلامي.والمذهب المادي في التفسير**، الدار الكويتية، ط. 1969.1.
العروي، عبد الله،

ـ **مفهوم الدولة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط. 1981.1.

العلواني، جابر فياض،

ـ **أدب الاختلاف في الإسلام**، قطر: كتاب الأمة، ط. 1406-1986.

عمارة، محمد،

ـ **الإسلام وفلسفة الحكم** (الخلافة الأحزاب الإسلامية، المعتزلة وأصول الحكم، المعتزلة والثورة) بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط. 1977.1.

عمر، فاروق،

ـ **التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين**، بيروت: المطبوعات العربية، ط. 1980.2.

عنان، عبد الله،

ـ **نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصّرين**، القاهرة: ط. 1386-1966.

الغزالي، محمد،

ـ **الإسلام والاستبداد السياسي**، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط. 1380.2-1961.

أبو فارس، محمد عبد القادر،

ـ **القاضي أبو يعلى وكتابه الأحكام السلطانية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 1403.2-1983.

الفاسي، محمد علال،

ـ **نضالية الإمام مالك ومذهبه**، الرباط: مطبعة الرسالة، 1988.

ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الرباط: مطبعة الرسالة، ط. 1979.2.

فيبر، ماكس،

ـ **رجل العلم ورجل السياسة**، بيروت: دار الحقيقة، 1982 [ترجمة نادي الفكر].

لاووست، هنري،

ــ **النظريات الاجتماعية والسياسية لتقي الدين ابن تيمية**، الاسكندرية: دار الأنصار، ط. 1.1396-1979 [ترجمة محمد عبد العظيم علي].

المنوني، محمد،

ــ **ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين**، الرباط: منشورات كلية الآداب، د.ت.

مؤنس، حسين،

ــ **شيوخ العصر في الأندلس**، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، دسمبر 1965.

ميتز، آدم،

ــ **الحضارة العربية في القرن الرابع الهجري**، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1957 [ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة].

النشار، علي سامي،

ــ **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، جـ I وII، دار المعارف بمصر، ط. 1977.7.

و ــ المراجع الأجنبية

* ARIE, ACHEL,

– l'Espagne musulmane aux temps des NASRIDES- (1332-1492); Paris: ed. de BOCCARD, 1973

* BERNARD, MARIE,

– **L'accord unanime et la communauté comme fondement de statut de l'islam d'aprés ABOUEL HUSAIN ALBASRI;** Paris: J. Vrin, 1970.

* CARDILLAC, Luis,

– **Morisques et chrétiens: un affrontement polémique** (1492-1640); Paris: 1977.

* HANAFI, HASSAN,

– **Les méthodes d'éxégése: éssai sur la science des fondements de la compréhension. «ILM usul Al-FIQH»** préface de R. Brunschvig; le caire: 1965.

* LAOUST,H.

– **La Politique de GAZALI;** Paris: librairie orientaliste, 1970.

* MAKDISI, GEORGE,

– **IBN AQIL et la résurgence de l'islam traditionaliste aux XI S;** damas: institut Françis de Damas, 1963.

* MANSOUR, C

– **L'autorité dans la pensée musulmane: le concept d'ijmaa et le problématique d'autorité,** paris: J. Vrin, 1975.

* MASÙD, M. KHALID,

– **Islamic legal philosophy: a study of abu ishaq AL- SHatibil's, life and thought,** Islam abad; pakistan, 1979.

* ROSENTHAL, ERWIN,

– **EL pensamiento politico en el Islam medieval,** Madrid: 1968, (traduccion carmen de castro).

* Turki, A.

– **Polémiques entre IBN HAZM et BAGI,** ALGER: 1976

* SERVIER, JEAN,

– **Histore et utopie,** collection IDEE n° 12

* URVOY, DOMINIQUE,

– **Le monde des Ulémas en andalus** Génève, 1977.
* Ouvrage collectif
– **Classicisme et déclin culturél dans l'islam,** Paris: maisonneuve et l,arose, 1977.

ز ــ مجلات ودوريات

****الاجتهاد**، بيروت: دار الاجتهاد، السنة الرابعة، شتاء 1992.

* البحث العلمي، الرباط: اكتوبر 1980.

* حوليات كلية الآداب، الكويت: م، 1400.2-1981.

* الفكر العربي، بيروت: عدد 12.15.35-36.

* المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت: عدد 1، م. 1.

* مجلة كلية الآداب، جامعة الملك سعود، الرياض: م.12، عدد 1985.2.

* مجلة كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط: عدد 9.

* مجلة المنار، مصر: عدد 1906.9.

* المستقبل العربي، بيروت: سبتمبر، 1979.

* المناظرة، الرباط: السنة الأولى العدد الأول، 1409-1989.

* مواقف، بيروت: عدد 40 (شتاء 1981)، 59-60 (صيف 1989).

* أعمال ندوة ابن رشد، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1979.

* أعمال ندوة ابن خلدون، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1981.

* أعمال ندوة الغزالي، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1981.

* ندوة الإمام مالك، وزارة الأوقاف، فاس، 1400-1980.

* **ARABICA,** leiden; Septembre, 1954, T. I, fasc. 3.
* **AL- ANDALUS,** Madrid; 1941, T. IV; 1950 TXV
* **ANNALES DE PHILOSOPHIE, volume 3, 1982.**
* **ETUDES D'ISLAMOLOGIE,** paris, 1976.
* **REVUE AFRICAINE,** n 116 (1952)
* **REVUE DES ETUDES ISLAMIQUES** anne 1968, T. XXXV, 3eme VOL
* **STUDIA ISLAMICA,** Fasc. X, XX, XXXIII, XLII.

فهرست

القسم الثاني

الانحطاط وإشكالية القول بـ«علم» مقاصد الشريعة

القسم الثالث

أبو إسحاق الشاطبي وتأسيس «علم» المقاصد

عقلنة التكليف والتنظير للانقاذ

1994/1/23